Plotin

Enneade I-II

editura IRI

Πλοτίνου

Εννεαδῶν

Α - Β

PLOTIN

ENNEADE

I - II

Ediție bilingvă
Traducere și comentarii de
Vasile Rus, Liliana Peculea,
Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea

EDITURA IRI
București, 2003

Coordonatorul colecției: Alexander Baumgarten
Redactor: Maria Stanciu
Tehnoredactor: Silviu Iordache
Concepția copertei: VENIAMIN & VENIAMIN

© Toate drepturile rezervate EDITURII IRI

ISBN: 973-9437-80-X

Cuprins

Nota introductivă 7
Lista abrevierilor 9
Plotin şi filosofia salvării (introducere de Vasile Muscă) 17

PORFIR. VIAŢA LUI PLOTIN
ŞI ORDINEA SCRIERILOR SALE

Planul analitic al tratatului 45
Viaţa lui Plotin şi ordinea scrierilor sale (trad. de V. Rus) . . . 47

ENNEADA I

Planul analitic al tratatelor 103

I (53). Ce este vieţuitorul şi ce este omul (trad. de V. Rus) . 109
II (19). Despre virtuţi (trad. de V. Rus) 127
III (20). Despre dialectică (trad. de L. Peculea) 141
IV (46). Despre fericire (trad. de L. Peculea) 149
V (36). Dacă fericirea sporeşte în timp (trad. de V. Rus) 175
VI (1). Despre frumos (trad. V. Rus) 183
VII (54). Despre binele suprem şi despre celelalte bunuri
(trad. de V. Rus) 203

VIII (51). Despre ce sunt şi de unde provin relele
(trad. de L. Peculea) 209
IX (16). Despre sinucidere (trad. de L. Peculea) 235

ENNEADA a II-a

Planul analitic al tratatelor 241

I (40). Despre cer
(trad. de Al. Baumgarten) 247
II (14). Despre mişcarea cerului
(trad. de Al. Baumgarten) 265
III (52). Despre influenţa astrelor
(trad. de Al. Baumgarten) 273
IV (12). Despre materie
(trad. de Al. Baumgarten) 301
V (25). Despre a fi în potenţă şi în act
(trad. de G. Chindea) 327
VI (17). Despre substanţă, sau despre calitate
(trad. de G. Chindea) 337
VII (37). Despre amestecul total
(trad. de G. Chindea) 345
VIII (35). Despre văz, sau de ce obiectele îndepărtate par mici
(trad. de G. Chindea) 353
IX (33). Contra gnosticilor
(trad. de G. Chindea) 359

Note 403

Notă introductivă

Volumul prezent este primul dintr-o serie care îşi propune traducerea integrală şi bilingvă a operei lui Plotin. Textul grec urmează ediţia *Plotini opera* editată de P. Henry – H.R. Schwyzer, Oxford, 1964–1982, în trei volume. Reluând împărţirea în *Enneade* realizată de Porfir, ediţia prezentă conţine în primul său volum *Viaţa lui Plotin* scrisă de discipolul său Porfir, împreună cu primele două *Enneade*, lăsând pentru volumul următor *Enneadele* a III-a, a IV-a şi a V-a, iar pentru ultimul volum ultima dintre *Enneade*, împreună cu aparatul critic al prezentei versiuni. Fiecare dintre *Enneade* este precedată de un plan analitic al tratatelor care compensează absenţa subtitlurilor pentru fiecare paragraf în parte, iar titlul fiecărui tratat conţine în paranteză şi numerotaţia ordinii probabile a redactării textelor, alături de împărţirea propriu-zisă pe care tradiţia noastră culturală a moştenit-o de la Porfir. Titlurile date tratatelor de Porfir nu corespund întotdeauna celor date în ediţia pe care am urmat-o: de aceea, am preferat numerotarea titlurilor menţionate în biografia lui Porfir. Semnele „<,>" din textul în limba română marchează completări ale traducătorilor în vederea unei fluenţe maxime a limbii literare. Datorită cunoscutului caracter eliptic al frazei plotiniene, traducătorii şi-au permis folosirea acestor semne grafice numai în situaţiile în care logica textului cerea o completare indiferentă faţă de gramatica textului; în cazurile în care atât logica

cât şi gramatica textului impuneau o completare tacită, ea a fost operată fără semne grafice care să încarce inutil textul român.

Lista abrevierilor aşezată la începutul acestui volum este valabilă ca principiu de exegeză şi pentru următoarele volume. Propunându-şi folosirea unui limbaj cât mai clar, cursiv, sistematic şi accesibil, traducătorii speră să ofere cititorului posibilitatea recuperării filosofiei şi terminologiei plotiniene în spaţiul gândirii româneşti, într-o formulă lipsită de echivoc şi ilustrativă pentru modul în care probleme ale istoriei gândirii europene se originează în textul *Enneadelor*.

Realizarea acestui volum are la bază eforturile unui colectiv de traducători format din profesorul Vasile Rus de la secţia de filologie clasică a Facultăţii de Litere a Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj, Liliana Peculea, Gabriel Chindea şi Alexander Baumgarten, cadre didactice ale Departamentului de filosofie al aceleiaşi universităţi clujene. Împărţirea traducerilor este precizată în *Cuprinsul* volumului, iar redactarea notelor aparţine, majoritar, traducătorului tratatului căruia îi corespund notele. Colectivul de traducători a fost organizat în cadrul programului de masterat în filosofie antică şi medievală coordonat de profesorul Vasile Muscă din acelaşi departament de filosofie, iar întreg programul de studii al masteratului a fost centrat pe realizarea în formulă optimă a volumelor acestei ediţii.

Membrii colectivului de traducători aduc mulţumirile lor studenţilor masteranzi, a căror participare la confruntarea textelor, ale căror observaţii stilistice şi conceptuale au fost utile ediţiei prezente. Traducătorii sunt, de asemenea, recunoscători editurii IRI pentru deschiderea intelectuală cu care a susţinut proiectul publicării acestei versiuni.

Traducătorii

Lista abrevierilor

În privința autorilor și a lucrărilor folosite în redactarea notelor, ne-am ghidat după trei criterii: 1. Pentru autorii clasici greci și latini am folosit siglele consacrate în dicționarele mari (Bailly, Alexandre, Liddell-Scott-Jones, Gaffiot, Guțu, *Thesaurus Linguae Latinae*, Oxford, etc.), păstrând numele întreg al acestor autori numai în situațiile în care importanța lor ca repere în înțelegerea filosofiei plotiniene este covârșitoare (Aristotel, Platon, Augustin, Proclos, Porfir); 2. Pentru operele traduse în limba română, deși am citat textul grecesc din ediții consacrate, am indicat titlurile lor în limba română, fără abreviere; 3. Pentru operele încă netraduse în românește, am folosit prescurtarea titlurilor în limba latină, indiferent dacă sunt scrise în greacă sau în latină, după tipicul marilor dicționare de specialitate. Pentru toate operele grecești și latine citate vom indica, însă, edițiile cele mai cunoscute ale textelor originale.

Alex. Aphrod., *De an Comm.* Bruns = Alexandros din Aphrodisia, *De anima*, ed. I. Bruns, Commentaria in Aristotelem Graeca, Supplementum Aristotelicum II, 1, Reimer, Berlin, 1887.

Alkin., *Didask.*, Hermann = Alkinous, *Didaskalikos*, în *Platonis Opera*, ed. Hermann, vol. VI (Appendix Platonica), vol. VI, Leipzig, 1853.

Ambros., *Isaac* = Ambrosius, *Isaac i el de anima*, ed. E. Dassmann, Fontes Christianae, Brepols, Turnhout ș.a.

Anacr., *fr. 60* Gentili = Bruno Gentili, *Anacreon*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1958.

Anax., *fr. B1* DK = Anaxagoras, *Fragmentul B1* Diels-Kranz, adică Hermann Diels (recensuit W. Kranz), *Die Fragmente der Vorsokrater*, Berlin, 1934[5].

Arist., *Ranae. Nubes* = Aristofan. *Broaştele. Norii*, ediţia de pe TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*), University of California, Irvine. CD ROM E, 1999.

Aristotel. *Analiticele posterioare, Despre cer. Despre suflet, Etica nicomahică. Fizica, Metafizica. Topicele, Politica* = Aristotel, *Analiticele posterioare. Despre cer, Despre suflet, Etica nicomahică. Fizica, Metafizica, Topicele, Politica* în ediţia de pe TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*), University of California, Irvine, CD ROM E, 1999. cu numerotaţia ediţiei lui I. Bekker, I-II, Berlin, 1935.

Aristotel. *De gener. an.* = Aristotle, *De generibus animalium* = Αριστοτέλους περὶ ζῴων γενέσεως, with an English translation by A.L.Peck, Loeb Classical Library (LCL 366). Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, London-England. 1990, cu aceeaşi numerotaţie.

Aristotel, *De gen. et corr.* = Aristotle, *De generatione et corruptione* = Αριστοτέλους Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς. Translated by E.S. Foster, în Aristotle, *On Sophistical Refutations*; *On Coming-to-be and Passing-Away*; *On the Cosmos*, The Loeb Classical Library (LCL 400), Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts. London-England, 1992, cu aceeaşi numerotaţie.

Aristotel, *Eth. Eud.* =Aristotle, *Ethica Eudemica* =' Εθικῶν Εὐδημικῶν, with an English translation by H. Rackham, în Aristotle. *Athenian Constitution*; *Eudemian Ethics*; *Virtues and Vices*. Loeb Classical Library (LCL 285), Cambridge-Massachusetts. London-England, 1996, cu aceeaşi numerotaţie.

Augustin. *C. acad.* = Aurelius Augustinus. *Contra Academicos Libri tres*. Coloniae, apud Iohannem Gymnicum, 1533.

Augustin, *Conf.* = Aurelius Augustinus, *Confessionum libri XIII*, Introducere generală de A. Trape, traducere şi note de C. Carena: indici de F. Monteverde, în *Opera Omnia*, Nuova Città Editrice, Roma. 1965.

Augustin. *Civ.* = Aurelius Augustinus, *De civitate Dei contra paganos libri XXII* = *Città di Dio I* [I-X], introducere A. Trap – R. Russell – S. Cotto; trad. de D. Gentili, în *Opera Omnia*, Città Nuova Editrice, Roma, 1978, 1990[2]; *Città di Dio II* [XI-XVIII], introducere şi note şi note de D. Gentili - A. Trape; trad. de D. Gentili, în *Opera Omnia*. Città Nuova Editrice, Roma, 1990; Città di Dio III [XIX-XXII], introducere, traducere şi note de D. Gentili; indici de F. Monteverde, în *Opera Omnia*, Nuova Città Editrice, Roma, 1991.

Marc Aur. = Marcus Aurelius. *Către sine* = *Ad se ipsum libri XII*, ediţia J. Dalfen, Leipzig, 1979.

Bacchyl. *Epin.* = Bacchylides din Ceos, *Epinikia*, ediţia Kenyon, 1897.

Cic., *Orat.* = Cicero, *Orator*, ediția de pe TLL (*Thesaurus Linguae Latinae*). Packard Humanities Institute, CD ROM 5.3, 1991.

Clem. Alex., *Excer. ex Theod.* = Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto*, în ediția O. Stählin: Clemens Alexandrinus, *Stromata* I-VI, Leipzig, 1905-1909. Tertiam editionem ed. L. Früchtel, Akademie-Verlag, Berlin, 1960.

Corp. Herm. = *Corpus Hermeticum* sau Hermetica, ediția W. Scott, Oxford, 1924.

Dion. Halic., *Comp.* = Dionysos Halicarnassensis, *De compositione verborum*, în *Oposcula*, ediția H. Usener, L. Radermacher, Teubner, Leipzig, 1899, 1904.

Epictet = Epictetus Philosophus. *Enchiridion. Fragmenta. Gnomologium*, ediția H. Schenkl, Teubner, Leipzig. 1894.

Eur., *Bacantele* = Euripides. *Bacchae*. edited with introduction and commentary by E.R. Dodds. Clarendon Press, Oxford, 1960[2].

Eur., *Hipolit* = Euripides, *Hippolytos*. edited with introduction and commentary by W.S. Barret, Clarendon Press, Oxford, 1964.

Eur., *Melan. Sap. fr. 486* Nauck = Euripides, *Melanippa Sapiens* = Μηλλανίππη ἢ σοφή, în A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, pp. 404-414, Teubner, Leipzig, 1856.

Euseb., *Praep. Evang.* = Eusebius Pamphili, *Praeparatio Evangelica*, volumele I-II, ed. Karl Mras, Akademie-Verlag, Berlin, 1954-1956.

Eust., *Comm. Ad Il.*: *Comm. ad Od.* = Eustathios Thessalonicensis Episcopus, *Commentarii ad Homeri Iliadem et Odysseam, ad fidem exempli Romani* [*editi*], 7 volume, Leipzig, 1825-1830.

Marsilio Ficino, *De reb. phil.* = *Plotini Diuini illius e Platonica familia Philosophi De rebus Philosophicis libri LIIII. In Enneades sex distributi Marsilio Ficino Florentino w Graeca Lingua in Latinam uersi, et ab eodem doctissimis commentariis illustrati, omnibus cum Graeco exemplari collatis et diligenter castigatis*, Basileae, per Thomam Guerrinum, Anno M.D.LIX (1559).

Marsilio Ficino, *Sopra l'anima* = Marsilio Ficino. Sopra l'anima, în Marsilio Ficino, Opera Omnia, Basilea (Basel), 1576. rist. Bottega d'Erasmo, Torino, 1959.

Galen., *De plac. Hipp. et Plat.*, De Lacy = Galenus. *De placitis Hippocratis et Platonis*. ediția Ph. de Lacy, Corpus Medicorum Graecorum V. 4.1.2, Akademie-Verlag, Berlin, 1978-1980.

Greg. Nis., *De orig.* PG 46 = Gregorius Nissensis, *De origine* animae, în Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 40.

Heracl, *Quaest. hom.* = Héraclite, *Allégories d'Homère* = Ἡρακλείτου Ὁμηρικῶν προβλεμάτων εἰς ἃ περὶ θεῶν Ὅμηρος ἑλληγόρησεν, texte établi et traduit par F. Buffière, Les Belles Lettres, Paris, 1989.

Herm., *In Phaedr.* Couveur = Hermias Alexandrinus Philosophus, *In Platonis Phaedrum Scholia*, ediția P. Couvreur, Paris, 1901.

Herod. = Herodotus. *Istorii* = Ἱστορίαι, ediția de pe TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*), University of California, Irvine, CD ROM E, 1999.

Homer, *Iliada* = *The Iliad of Homer*, edited with introduction an commentary by M.M. Willcock, volumele I-II, St. Macmillan Education Limited, London, 1978-1984.

Homer, *Odysseea* = Homeri Odysseae libri I-XXIV, editio altera recognovit brevique adnotationes critica instruxit Thomas W. Allen, volumele III-IV din *Homeri Opera*, Oxford Classical Texts, The Clarendon Press, Oxford, 1979, 1980.

Iambl., *Myst.* = Iamblique, *Les Mystère d'Egypte* = Περὶ τῶν αἰγυπτίων μυστηρίων. Texte établi et traduit par Édouard Des Places, S.J., Les Belles Lettres, Paris, 1966.

Macrobius, *Somn. Scip.* = Macrobii Ambrosii Aurelii Theodosii *in Somnium Scipionis* libri II, ed. F. Eysenhardt, Leipzig, Teubner, 1893.

Marin., *V. Procl.* = Marinus, *Vita Procli*, ed. J. F. Boissonade, în: *Procli opera inedita*, ed. V. Cousin, Durand, Paris, 1864.

Max. Tyr. = Maximus Tyrius Sophista, Διαλέξεις, ediția H. Hobein, Teubner, Leipzig, 1910.

Numen., *fr. 11* Leemans = Numenius, *Testimonia et fragmenta*, ediția E.-A. Leemans, Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, Mémoires, 37, 2, Bruxelles, 1937.

Numen., *Fr. 2* Des Places = Numenius, *Fragments*, edition É. Des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1973.

Olymp., *Comm. in Phaed.* Norvin = Olympiodorus, *In Platonis Phaedonem commentaria*, ed. W. Norvin, Teubner, Leipzig, 1913.

Orac. Chald. fr. 163 Des Places = *Oracula Chaldaica*. Ed. É. Des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1971.

Orph. Frg. Kern = *Orphicorum Fragmenta*, ed. O. Kern, Weidemann, Berlin, 1922.

Ovid., *Metam.* = Ovidius, *Metamorfoze*, ediția de pe TLL (*Thesaurus Linguae Latinae*), Packard Humanities Institute, CD ROM 5.3, 1991.

Paus. = Pausanias, *Călătorie în Grecia* (parțial tradus în română) = *Periegesi*, ediția D. Musti, L. Beschi, M. Torelli, G. Maddoli, S. Settis, M. Moggi, Milano, 1982.

Ioh. Philop., *Comm. ad an. Aristot., Prooem.*, Hayduck = Iohannes Philoponos, *Commentarius ad animam Aristotelis. Prooemium*, ediția Hayduck, Berlin, 1897.

Phil., *Alleg. leg.* = Philo, *Allegoria legum* (*Allegorical Interpretation of Genesis II., III.*) Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξάημερον, with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker, în Philo, *On the Account of the World's Creation*

Given by Moses; Allegorical Interpretation of Genesis II, III, Loeb Classical Library (LCL 226), Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, London-England, 1991.

Phil., *Fuga et inv.* = Philo, *De fuga et inventione* (*On Flight and Finding*) = Περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως, with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker, în Philo, *On Flight and Finding; On the Change of Names; On Dreams, that they are God-sent*, Loeb Classical Library (LCL 275), Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, William Heinemann, London-England, 1988.

Phil., *Mos.* = Philo, *De vita Mosis* (*Moses I and II*) = Περὶ τοῦ βίου Μούσεως, with an English translation by F.H. Colson, în Philo, *On Abraham, On Joseph, Moses I and II*, Loeb Classical Library (LCL 289), Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, London-England, 1994.

Pind., *Isthm.*, Nem., Ol., = Pindarus, *Isthmian, Nemean* and *Olympian Odes*, ediția de TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*), University of California, Irvine, CD ROM E, 1999.

Platon, *Banchetul, Charmides, Cratylos, Euthydem, Gorgias, Hippias maior, Lysias, Philebos, Phaedros, Protagoras, Sofistul, Theaitetos, Timaios* = Platon, *Banchetul, Charmides, Cratylos, Euthydem, Gorgias, Hippias maior, Lysias, Philebos, Phaedros, Protagoras, Sofistul, Theaetetos, Timaios*, ediția de pe TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*), University of California, Irvine, CD ROM E, 1999..

Platon, *Ep.* = Plato, *Epistulae*, în *Platonis Opera*, tomus V (tetralogia a IX-a), edited J. Burnett, Clarendon Press, Oxford, 1912.

Platon, *Men.* = R.W. Sharples, Plato: *Meno*. Greek text, translation, introduction, notes, and select bibliography, Aris and Phillips, Warminster, 1985.

Plotin, *Enn.*, I-VI = *Plotini Opera*. Ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, vol. I-III, 1964, 1977, 1982 (*editio minor*).

Plut., *De facie* = Plutarchus Biographus et Philosophus, *De facie quae in orbe lunae apparet* = Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης, în *Moralia*, ediția G.N. Bernardakis, 7 volume, Teubner, Leipzig, 1888-1896.

Plut., *De an. fr. 178* Sandbach = Plutarchus Biographus et Philosophus, *De animae procreatione in Timaeo* = Ρερὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχαγογίας. Fragmenta, vol. XV din Moralia, with an English translation by F.H. Sandbach, în Loeb Classical Library (LCL 429), Harvard University Press, Cambridge-Massacghusetts, London-England, 1969.

Plut., *De exilio* = Plutarchus Biographus et Philosophus, De exilio = Περὶ φυγῆς, în *Moralia*, ediția G.N. Bernardakis, 7 volume, Teubner, Leipzig, 1888-1896.

Plut., *Num.* = Plutarh din Cheroneea (Plutarchus Biographus et Philosophus), *Viețile paralele: Licurg și Numa*, ediția de pe TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*), University of California, Irvine, CD ROM E, 1999.

Plut., *Quaest. conv.* = Plutarchus, *Quaestiones conviventium* = Γαμικὰ παραγγέλματα, în *Moralia*, ediția G.N. Bernardakis, 7 volume, Teubner, Leipzig, 1888-1896.

Plut., *De sera num. vind.* = Plutarchus Biographus et Philosophus, *De sera numinis vindicta* în *Moralia*, ediția G.N. Bernardakis, 7 volume, Teubner, Leipzig, 1888-96.

Porfir, *Abst.* = Porphyrius Tyrius Philosophus, *De abstinentia*, în A. Nauck, *Porphyrii Opuscula*, Teubner, Leipzig, 1886[2].

Porfir, *Antr.* = Porphyrius Tyrius Philosophus, *De Antro Nimpharum*, în A. Nauck, *Porphyrii Opuscula*, Teubner, Leipzig, 1886[2].

Porfir, *fr. 382* Smith = *Porphirii Fragmenta*, ed. A. Smith, Stuttgart and Leipzig, 1993.

Porfir, *Marc.* Des Places = Porphyre, *Lettre à Marcelle*, ediția É. des Places, Paris, 1982.

Porfir, *Sent.* = Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. B. Mommert, Teubner, Leipzig, 1907.

Porfir., *Sent. 29, p. 94.4* Lambertz = Porphyrius, *Sententiae ad intellegibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Teubner, Leipzig, 1975.

Porfir, *Symm. zetem.*, Dörrie = Porphyrius Tyrius Philosophus, *Symmicta zetemata*, ediția Dörrie, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft 20, Beck, Münich, 1959.

Porfir, *V.P.* = Porphirius, *Vita Plotini*, în *editio minor* a lui Henry și Schwyzer, vol. 1, Oxford, 1964.

Poseid., *Fr. 92* Edelstein-Kidd = Poseidonius, Vol. I, *The Fragments*, edited L. Edelstein et I.G. Kidd, Cambridge, University Press, 1972.

Proclos, *Comm. ad Alcibiadem I* = Proclus, *In Platonis Alcibiadem priorem commentarii*, ediția F. Creuzer, Brönner, Frankfurt am Main, 1820.

Proclos, *Comm. in Crat.* Pasquali = Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria*, ediția G. Pasquali, Teubner, Leipzig, 1908.

Proclos, *Comm. in Parm.*= Proclus, *In Platonis Parmenidem Commentarii*, ediția G. Stalbaum, Leipzig, 1840.

Proclos, *Comm. in Tim.* Diehl = Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ediția E. Diehl, volumele I-III, Teubner, Leipzig, 1903-1906.

Proclos, *In Eucl.*, Friedlein = Proclus, *In primum Euclidis librum commentarii*, ediția G. Friedlein, Teubner, Leipzig, 1873.

Ps-Long., *Subl.* = Pseudo-Longinus, *On the sublime* = Περὶ ὕψους. Edited and translated by W. Hamilton Fype, revised by Donald Russell, în Aristotle, *Poetics*; Longinus, *On the Sublime*, Demetrius, *On Style*, Loeb Classical Library (LCL 199), Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, London-England, 1995.

Ps-Plut., *De vita* = Pseudo-Plutarchus, *De vita et poesi Homeri*, în T.W. Allen, *Homeri Opera*, volumul V, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1912.

Sappho, *Fr. 31.6* Voigt = E. M. Voigt, *Sappho and Alcaeus*, Amsterdam, 1971.

Soph., *Trach.* = Sophocles, *Trachiniae*, în *Sophoclis Fabulae*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit A.C. Pearson, Clarendon Press, Oxford, 1975.

Scholia vetera in Nub. Holwerda = *Scholia vetera in Aristophanis Nubes*, ed. D. Horwerda cum duabus appendicibus, quas subministravit WJW Koester, Gröningen, 1977.

Senec., *Epist. Ad Luc.*= Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, ediția de pe TLL (*Thesaurus Linguae Latinae*), The Packard Humanities Institute, CDRom 5.3, 1991.

Synes. Cyr., *De insomn.* 7, Terzaghi = Synesius Cyrenaicus, *De insomniis*, în *Opuscula*, ediția lui Nicola Terzaghi, 1939-1944.

Speusipp., *Fr. 30* Lang = Speusippus, *Fragmenta*, ed. P. Lang, Dissertation Universität Bonn, 1911.

SVF = Johannes Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, volumele I-IV, Teubner, Leipzig, 1903-1924; retipărire la Teubner, Stuttgart, 1968.

Them., *Comm. in de an.* = Themistius Sophista, In libros Aristotelis de anima paraphrasis, ediția R. Heinze (*Commentaria in Aristotelem graeca* V.3), Berlin, 1899.

Thess. Trall., în *Cat. Cod. Astrol. Gr.* = *Thessalus Tralles*, în *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, ediția F. Cumont et alii, Brussels 1898.

Xen., *Memor.* = Xenophon, *Amintiri despre Socrate* = *Memorabilia*, with an English translation by O.J.Todd, în Xenophon, *Memorabilia*; *Oeconomicus*; *Symposium*; *Apology*, Loeb Classical Library (LCL 168), Harvard Universitz Press, Cambridge-Massachusetts, London-England, 1997.

Xen., *Cyr.* = Xenophon, Cyropaedia, vol. I (books I-IV); vol. II (books V-VIII), with an English translation by Walter Miller, Loeb Classical Library (LCL 52, 168), Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, London-England, 1997, 1989.

Plotin şi filosofia salvării

Moartea lui Alexandru Macedon, în 323 î.Hr., urmată la un an, în 322 î.Hr., de cea a lui Aristotel, a pus capăt unui mare capitol din istoria politică şi culturală a Greciei antice. Venind din direcţii diferite, cei doi titani ai lumii antice s-au întâlnit în efortul comun de a institui, fiecare în propria sferă de acţiune, domnia universalului: Alexandru Macedon, sub forma unui imperiu universal, care să aşeze în aceeaşi unitate politică Grecia şi Orientul, ce păreau de neconciliat până atunci; Aristotel, prin elaborarea unei viziuni asupra lumii concepute ca o sinteză totalizatoare, care să constituie suma cunoştinţelor ştiinţifice şi filosofice ale antichităţii, adunate într-o concepţie universală de factură enciclopedică. După moartea lor, începe o nouă epocă, păstrată în istoria universală sub numele de elenism pe care i l-a dat celebrul istoric german G. Droysen.

Ca de atâtea ori în istorie, noua epocă s-a impus deconstruind ceea ce a reuşit să construiască cea dinaintea ei. După ce epoca clasică a reuşit, prin eforturile sale din multiple planuri ale acţiunii omeneşti, să instituie universalul ca pe o valoare cardinală, conţinutul esenţial al elenismului a fost dat tocmai de încercările de a destitui universalul în favoarea individualului. Aceasta s-a petrecut şi în plan spiritual sub variate forme şi în diferitele domenii ale gândirii filosofice: metafizică, logică, etică, politică. Pretutindeni s-a impus supremaţia individualului.

În plan filosofic, doctrina aristotelică a universalului s-a prăbuşit sub presiunea exercitată asupra ei prin afirmarea valorii

individualului. Astfel, contra logicii aristotelice a universalului, stoicii s-au mişcat în orizontul unei logici noi, a individualului, în care ideea de relaţie a înlocuit-o pe cea de substanţă. Din aceasta au pornit, mai târziu, peste secole, diferitele formule ale logicii moderne. În compartimentele gândirii etice şi social-politice, aşa cum o elaborează principalele curente filosofice ale epocii, stoicii şi epicureicii în primul rând, păşeşte în faţă o problematică complexă legată direct de nevoia de a înţelege specificul existenţei individuale în lume, în natură, dar mai ales în societate. Metafizica, formula cea mai proprie a gândirii greceşti, pare epuizată definitiv după marile creaţii ale lui Platon şi Aristotel, zbătându-se, acum, într-o totală lipsă de originalitate. Metafizicile elenismului timpuriu, stoicismul şi epicureismul, au fost marcate de această lipsă de originalitate. Ele au operat substanţiale împrumuturi din gândirea epocilor anterioare: stoicii şi-au integrat în concepţia lor metafizică tema heraclitică a focului, iar epicureicii au construit pe fundamentele atomismului democritic.

Legându-şi soarta de sfera de probleme specifice individualului, filosofia greacă a trecut printr-o profundă metamorfoză, abdicând de la formula sa de până atunci, de cercetare teoretică a adevărului. Fără a urmări toate etapele drumului urmat de filosofia greacă în epoca elenismului şi fără a căuta să înregistrăm toate formulele intermediare pe care le-a îmbrăcat, să reţinem doar că, pe parcursul noului ei traseu istoric, ea se îndepărtează progresiv de formula clasică a filosofiei greceşti ca cercetare a adevărului. Punându-se cu totul în slujba rezolvării problemelor legate de existenţa individualului în lume, mai cu seamă ca individ uman, noua filosofie s-a concentrat tot mai intens în elaborarea unor utile ghiduri de viaţă care să asigure succesul omului în această lume şi, dacă se poate, chiar şi după aceasta, în lumea cealaltă. Astfel, filosofia greacă s-a îndepărtat tot mai mult de condiţia filosofiei propriu-zise, pentru ca ultimele filosofii greceşti, în special neoplatonismul, să realizeze un corp comun cu teologia în formula unei teosofii. În locul cunoaşterii, filosofia a promovat identificarea unor soluţii de salvare pentru individul adâncit în devenirea unei istorii ce creează sentimentul că se apropie de punctul ei final. Confuzia aceasta între filosofie şi teologie a durat pe tot parcursul evului mediu, când planurile lor s-au amestecat şi sarcinile li s-au confundat, raportul dintre cunoaştere şi salvare stăruind într-o

fundamentală indecizie. Abia în pragul epocii moderne, filosofia şi teologia şi-au separat definitiv obiectele şi şi-au precizat metodele şi sarcina, tranşându-se, astfel, în mod durabil, problema relaţiei lor.

În celălalt plan, al realităţii politice, imediat după moartea lui Alexandru cel Mare, Imperiul său universal începe să se destrame sub presiunea tensiunilor născute între individualii desprinşi din trupul acestuia, diferitele regate eleniste. De fapt, această destrămare a constituit planul social-politic al istoriei elenismului. Misiunea istorică a marelui macedonean s-a realizat, în felul acesta, numai pe jumătate. El nu a reuşit să-i adune durabil pe greci în unitatea superioară a unui singur universal care îi împacă. Sub acţiunea individualilor pe care i-a strâns laolaltă, Imperiul s-a destrămat imediat după moartea sa. Dar el a reuşit, totuşi, să ridice relaţiile dintre greci şi orientali la un nivel de intensitate pe care ele nu au mai cunoscut-o. De altfel, intensificarea relaţiilor dintre greci şi orientali, împletirea influenţelor venite dintr-o parte sau alta, a constituit partea esenţială a istoriei politice, dar şi culturale, a elenismului.

*

Astfel, între numeroasele probleme legate de explicarea misterului statutului existenţei individuale în lume se va impune decisiv problema salvării. Cursul problematicii salvării, ascendent până la a deveni tema principală a gândirii elenistice (de altfel, după această preocupare dominantă a lor, filosofiile epocii elenistice se vor chema şi ale salvării), poate fi întors, cum am văzut, chiar în epoca clasică, la fenomenul crizei cetăţii şi al individului. Motivul care a împins filosofia greacă a epocii eleniste către problematica salvării rezidă în criza cetăţii greceşti. Fenomenul acesta al crizei cetăţii constituie, de altfel, una dintre laturile semnificative ale istoriei social-politice a lumii elenistice. Ea s-a declanşat prin conjugarea acţiunii unor cauze interne, agravată de intervenţia unor cauze externe a căror prezentare nu interesează acum. În orice caz, criza cetăţii debutează încă din epoca clasică, în a doua jumătate a secolului al V-lea î. Hr., şi ea a preocupat filosofia greacă încă din momentul ei socratic. Concepţia socratică a fost privită de Hegel ca manifestare tipică a filosofiei crizei cetăţii: „*El* (Socrate – n.n.) *a văzut măreţia Atenei şi începutul decăderii ei; el s-a bucurat de suprema ei înflorire şi a gustat şi din începutul nefericirii ei*"[1]. În continuare, criza cetăţii se va agrava, preocupând, din unghiuri diferite, dar cu acelaşi grad ridicat de intensitate, atât filosofia lui Platon, cât şi cea a lui Aristotel.

Epoca elenistică a adus o accentuare în plus a cauzelor externe care au provocat criza cetății. Dintre acestea, rolul hotărâtor l-a avut tocmai Imperiul universal al lui Alexandru Macedon. Cetățeanul a apărut pe scena istoriei grecești o dată cu triumful formei de organizare a vieții social-politice a statului-cetate, a cetății. În epoca clasică a istoriei grecești, cetățeanul se integrează perfect, organic, în structura social-politică a cetății, constituită rațional. La fel ca natura, ca omul însuși, cetatea apare și ea ca o întrupare a *logos*-ului suveran. Cetatea, în care cetățenii se integrează în modul cel mai armonios cu putință, le asigură acestora nu numai existența, ci acordă și un sens rațional existenței lor. Numai prin cetate, cetățeanul putea realiza dimensiunea sa esențială ca ființă în lume, pe care Aristotel o definea în *Politica* (I, 2, 1253a 3-5) ca fiind cea de „*viețuitor politic*". Se poate spune că, în organizarea cetății grecești, cetățeanul putea nu numai trăi fericit, fiindcă a căzut pe un rost al existenței sale în această lume, dar putea și muri liniștit cu conștiința îndeplinirii misiunii sale în viață. Constituirea prin sabie a uriașului Imperiu universal al lui Alexandru Macedon va duce la dispariția definitivă a cetății grecești din istorie, în sensul că, de acum înainte, ea nu va mai avea nici un rol semnificativ de împlinit. Cetatea greacă va fi literalmente înghițită de Imperiu. Se declanșează cu aceasta, alături de criza cetății, o criză a individului din cetate de o amploare și de o intensitate nemaiîntâlnite.

În replică la criza cetății, individul a căutat o formulă reală de supraviețuire. Lipsit de suportul existențial oferit de cetate, aruncat brutal de soartă în fața realității noi a Imperiului care îl copleșește prin imensitatea sa, individul se simte dintr-o dată singur și părăsit. El se simte în mod fundamental amenințat prin imposibilitatea sa de a se adapta la o lume exterioară ostilă lui și tot mai agresivă. Neliniștea și frica par a se fi instalat definitiv în suflete. Termenul de raportare al individului s-a schimbat, așadar, în mod fundamental. În locul cadrului bine conturat, închis în sine, perfect, stabil și constant al cetății, i se oferă acum fundalul uriaș, mobil, având un caracter deschis, al Imperiului. În această situație, individul se va refugia în sine, se va replia interior, căutând aici acele solide puncte de sprijin pe care le pierduse în exterior, așezându-se pe terenul pe care l-a descoperit, cel al valorilor ideale ale sufletului.

Retragerea neputincioasă din fața unei realități exterioare social-politice tot mai ostile prin chiar dimensiunea impresionantă

la care se petrec procesele ei, determină, cum am văzut, o repliere a omului pe dimensiunile mult mai modeste ale realității sale interioare, controlabile, pe care și le poate domina. Concentrarea aproape exclusivă a omului asupra propriei sale individualități constituie cauza crizei individului rupt de universalul său, condamnat, astfel, la condiția de individual pur, a cărui soartă este așezată în întregime sub semnul întâmplării. Nereușind să se integreze armonios ordinii noi de viață a Imperiului, individul simte că trăiește într-o continuă nesiguranță care amenință din toate părțile, fără încetare, să-l înghită. Totul cade pradă agitațiilor permanente în care realitatea se zbate fără nici o speranță de a ieși. La cârma ei pare să se fi instaurat autoritar nesiguranța însăși, până la limita extremă conform căreia nici individul nu mai este sigur pe sine. Pretutindeni se întâlnesc doar imprevizibile răsturnări ce târăsc în torentul lor irezistibil și omul, care pare condus inevitabil spre pierzanie. Impresia care îl copleșește cu totul pe om este că *„întâmplarea, răutăcioasa Tyche, părea regina lumii"*[2].

Din această reorientare a omului către interioritatea sinelui propriu se naște și preocuparea sa dominantă în epoca elenistică: a se salva din inevitabila destrămare ce pare să fi cuprins realitatea. Ca urmare a primatului individului și a degradării universalului, liniile de forță conform cărora se dezvoltă filosofia epocii elenistice converg într-o singură preocupare ce a dominat orizontul de simțire și de gândire al omului: mântuirea individului.

Nevoia reconectării individului la un universal care să-i asigure valoarea și sensul existenței sale, care să-l scoată din starea de pură iraționalitate, a fost împlinită de filosofiile epocii elenistice; L. Robin a numit aceste filosofii care răspund noii nevoi de viață a epocii *„filosofii ale mântuirii"*. Fiecare dintre ele a așezat în fața omului un program de salvare, o formulă de a scăpa din dezastrul inevitabil la care părea condamnată lumea în epoca elenistică. Cele mai tipice în acest sens sunt epicureismul și stoicismul; ca remediu pentru situația individului în lume și mântuirea lui, ele vor predica apatia și ataraxia, ca atitudine în fața vieții. Alte școli, precum scepticismul, vor recomanda suspendarea judecății. În sfârșit, neoplatonismul va îmbia omul cu soluția luminării mistice, înțeleasă drept unicul drum de a parveni la formula înțelepciunii, cea care îl poate înălța pe individ deasupra crizei și decăderii în care se zbate lumea sa exterioară.

Felul în care filosofiile epocii concep mântuirea oferă și criteriul cel mai sigur de periodizare a filosofiei elenistice. Se pot

distinge, astfel: a) perioada morală, când individul mai manifestă o oarecare încredere în puterile sale şi îşi caută salvarea în sine însuşi. Mijlocul este unul moral, împlinirea supremă a personalităţii omeneşti se realizează sub arcul valorilor morale; realizat pe culmile moralităţii, omul se înalţă deasupra zbuciumului vieţii, dovedind o indiferenţă absolută faţă de adversităţile ei; b) perioada religioasă, pentru că lumea antică se apropie tot mai mult de sfârşitul ei istoric, când individul pierde orice încredere în propriile sale puteri şi nu îşi caută temeiul salvării sale în el însuşi, ci dincolo de el, în Dumnezeu, manifestând încredere în iluzia oferită pe calea credinţei religioase. Credinţa religioasă devine ultimul refugiu al omului antic, expresie a slăbiciunii şi a neîncrederii omeneşti depline. Filosofiile mântuirii caută salvarea individului din lumina generală a lumii antice peste care spectrul inevitabil al sfârşitului pare să-şi fi proiectat umbra.

*

În privinţa vieţii lui Plotin, întemeietorul neoplatonismului, avem şansa rară ca antichitatea să ne fi păstrat *Viaţa lui Plotin şi ordinea scrierilor sale*, biografia pe care Porfir, ca discipol şi secretar, a scris-o despre maestrul său. În cele mai multe cazuri, opera unor mari gânditori oferă sursa principală pentru cunoaşterea concepţiei lor, dar constituie uneori şi un preţios izvor de informaţie în privinţa vieţii lor. Nu este acesta şi cazul lui Plotin. Pare destul de evident ca un gânditor ca Plotin, căruia îi era ruşine că, alături de un suflet nemuritor, i-a fost dat şi un trup muritor ca un fel de pelerină menită să învelească pentru un scurt timp sufletul, nu putea fi decât foarte zgârcit cu datele privind propria sa viaţă „*Plotin* – observa Pierre Hadot – *nu vorbea niciodată despre viaţa pe care o dusese înainte de a sosi la Roma, pe vremea împăratului Philip. Nu spunea nimic despre locul său de baştină, despre strămoşi, despre rudele sau despre copilăria lui – de parcă ar fi refuzat să se identifice cu individul numit Plotin*"[3]. E clar, cel căruia îi este ruşine că are un trup se jenează de biografia sa. Biografia, la fel ca propriul trup, fiind proprie, este doar un accident trecător care nu prezintă vreun interes din perspectiva eternului (*Viaţa lui Plotin*, 1). Aşa se explică faptul că, în ciuda biografiei scrise de Porfir, dispunem nu numai de date şi informaţii puţine cu privire la viaţa lui Plotin, dar toate acestea ne oferă şi o imagine trunchiată, incompletă asupra vieţii sale, din care lipsesc cu desăvârşire capitole importante, mai cu seamă cele privind începuturile.

Plotin este originar din Lycopolis, din Egipt, unde s-a născut în 204-205. Începe studiul filosofiei destul de târziu, la 28 de ani, mai întâi, sub îndrumarea unor profesori vestiți din Alexandria, care reușesc cu toții să-l decepționeze. Îl va întâlni apoi pe Ammonios Saccas. „*Pe acesta îl căutam*", ar fi zis Plotin după ce l-a ascultat, rămânând în preajma lui 11 ani, până prin 242-243 (*Viața lui Plotin*, 3). Dorind să cunoască doctrinele persane și filosofia indiană, îl însoțește în expediția sa pe împăratul Gordian al III-lea, iar când campania acestuia eșuează, Plotin se refugiază în Antiohia. Din 224, Plotin se stabilește la Roma. Aici își va petrece următorii douăzeci și cinci de ani ai vieții sale, predând filosofia. Deschide, după modelul platonico-aristotelic, o școală filosofică proprie, frecventată însă, pe lângă elevii săi, și de un public foarte ales, între care și împăratul Galienus și împărătcasa Salomina, alături de elita intelectuală a Romei imperiale, senatori, retori, savanți, medici, oameni de litere, artiști. În fața lor va ține prelegeri care, de fapt, erau comentarii pe texte de filosofie greacă, în primul rând din Platon, dar și din Aristotel sau stoici. Discipolii, mai ales, îl înconjoară cu o admirație care vizează atât ideile, cât și viața sa, adorația lor putând fi concurată, în epocă, doar de cultul pe care creștinii îl împărtășeau pentru persoana lui Iisus Hristos, apostoli sau martiri. Bucurându-se de simpatia și protecția împăratului Galienus, Plotin intenționează să construiască un oraș al filosofilor după modelul platonician din *Legile* și care, în cinstea lui Platon, ar fi urmat să se numească „Platonopolis". La început, împăratul Galienus este de acord dar, apoi, sfătuit de consilierii săi, abandonează planul.

În 253, pe la cincizeci de ani, întrucât învățământul său era oral, la insistența auditorilor săi, Plotin se apucă să își redacteze prelegerile. Deși improviza cu ușurință oral, textele sale se caracterizează prin densitate și, deși condensate, sunt străbătute, pe de altă parte, de un real farmec poetic, ce atrage până astăzi. După moartea sa, această operă scrisă va fi editată de discipolul și secretarul său, Porfir, care o va aranja în șase serii a câte nouă tratate, 54 în total, numite *Enneade*. Îmbolnăvindu-se, cum relatează Porfir (*Viața lui Plotin*, 2), de o boală de stomac care l-a și răpus, ultimii ani ai i-au fost plini de suferință. Se stinge în 270 în Campania, la moșia unui prieten.

Cel care priveşte dezvoltarea de ansamblu a filosofiei greceşti rămâne cu impresia că tendinţa ei dominantă este raţionalismul. În acest context istoric atât de larg, tendinţa opusă spre misticism a fost reprezentată încă de la începuturile gândirii greceşti de pitagorism. Sfârşitul antichităţii greco-romane a adus cu sine un climat spiritual cu totul special, dominat, din motivele analizate deja, de preocuparea salvării individului prin mijloacele filosofiei şi apoi ale teologiei. Aceasta se însoţeşte cu tendinţa puternică a unei abandonări a realităţii ce a împins omul, pretutindeni, către căutarea spiritualului şi a idealului, opuse materiei şi materialului. În acord cu aceste nevoi spirituale ale epocii, a fost readusă în actualitatea filosofică doctrina elaborată de Pythagora, iar o dată cu aceasta se trezeşte şi un nou interes pentru doctrina pitagorizantă a ultimului Platon, surprins de anii bătrâneţii în Academie. Dintre curentele şi şcolile filosofice specifice antichităţii târzii, cel care a răspuns în cea mai largă măsură acestei stări de spirit dominante în epocă este neoplatonismul.

Primele manifestări ale neoplatonismului apar în Alexandria, oraşul construit de Alexandru Macedon în delta Nilului. Oraşul constituie un spaţiu spiritual privilegiat în care s-au întâlnit ca într-un creuzet influenţe venite din partea tuturor marilor culturi ale popoarelor antichităţii, atât orientale cât şi occidentale. Aici, credinţa evreiască s-a îmbinat într-o nouă formulă de gândire cu filosofia greacă, născându-se ceea ce s-a chemat filosofia iudeo-alexandrină, în perimetrul căreia se produce şi fuziunea, plină de consecinţe rodnice dintre spiritul grecesc şi cel oriental. Colaborarea dintre ele a fost aproape perfectă, fiecare oferindu-i celuilalt ceea ce îi lipsea. Deşi spiritul evreiesc, purtând în atâtea privinţe amprenta misterioasă a Orientului, pare a se fi epuizat în efortul de a elabora produsul său cel mai caracteristic – monoteismul antropomorf – el mai are totuşi puterea de a oferi lumii greceşti, aflată ea însăşi în destrămare, ceea ce îi lipsea, pentru a se putea consolida pe sine în această vreme a instabilităţii, şi anume credinţa fermă în existenţa unei ordini morale superioare, provenite din şi întemeiate pe revelaţie. La rândul său, spiritul oriental, în simplitatea sa primitivă şi uneori chiar barbară, se deschide pentru a asimila cea mai puternică creaţie a spiritului grec, filosofia. Astfel, spiritul oriental s-a îmbibat de influenţele filosofiei şi sub imperiul ei a încercat să aşeze pe o explicaţie a raţiunii întreg

materialul credinţelor sale, uneori atât de simple şi naive. Dar înainte ca lumea antică să părăsească definitiv scena istoriei, ea îşi adună încă o dată şi pentru ultima oară, într-un efort suprem, toate puterile spirituale, prin neoplatonism. Acesta constituie sinteza ultimă a gândirii greceşti şi, dacă dăm curs concepţiei hegeliene conform căreia cel din urmă este şi cel mai bogat întrucât concentrează toate momentele anterioare, neoplatonismul este şi cea mai bogată expresie a gândirii antice păgâne. Într-un mod pe care l-am putea aprecia ca fiind mai degrabă instinctiv, păgânismul a reuşit să opună creştinismului recent apărut ceea ce el reuşise să realizeze mai serios în plan spiritual de-a lungul milenarei sale istorii: filosofia. Se instituie astfel conflictul spiritual care domină ultimele veacuri ale elenismului dintre neoplatonism şi creştinism. De altfel, victoria creştinismului asupra elenismului a constituit evenimentul care fixcază cadrul spiritual general al epocii. Aceasta s-a realizat însă, în plan istoric, prin împrejurarea că rapida sa răspândire a dus creştinismul în contact direct cu raţionalismul grec. Tocmai faptul acesta oferă explicaţia strădaniei de a-şi prezenta, de la un moment dat, principiile credinţei sale sub forma cunoaşterii şi a ştiinţei. Paralelismul acesta filosofico-teologic se explică prin comunitatea de origine şi scop a neoplatonismului şi a creştinismului. Ambele dezvoltă sistematic o concepţie proprie care ambiţionează să identifice sursa mântuirii individului. De pe acum încă trebuie subliniat şi faptul că între cele două se pot identifica notabile deosebiri. Creştinismul modelează conform tiparelor sale o masă de credinţe existente încă înainte de apariţia sa, în care se înrădăcinează cu o deosebită putere. Acesta constituie şi secretul invincibilităţii sale, iar faptul că el şi-a găsit suportul în susţinerea pe care i-a oferit-o o comunitate religioasă constituită ca Biserica nu a făcut decât să îi consolideze situaţia. În schimb, neoplatonismul s-a înfăţişat ca o religie de savanţi, abstract elaborată şi care a căutat să asimileze principiile cultelor anterioare lui. El s-a sprijinit pe iniţiative filosofice preponderent individuale, comunicându-şi doctrina, în fomă savantă, mai degrabă în mediile diferitelor şcoli filosofice şi ale intelectualităţii vremii. Anticipând analizele de la sfârşitul prezentării noastre, trebuie spus că în acest aspect rezidă slăbiciunea neoplatonismului şi în el trebuie identificat şi motivul principal al înfrângerii sale de către creştinism şi, apoi, al dispariţiei sale.

*

În lupta în care s-a angajat contra iraționalismului credinței, intelectualismului grec a găsit pământ sigur sub picioarele sale în cea mai complexă și de aceea și cea mai vie dintre creațiile filosofice ale antichității: neoplatonismul. Astfel, trebuie să identificăm în el ultima mare sinteză a spiritului grec. Dar această tentativă spirituală a reprezentat, totodată, și ultimul său efort din care tendința rațională a ieșit învinsă de cea irațională. Conceptul de Dumnezeu, modurile sale de cunoaștere, viziunea exstatică formează noul evantai tematic în care s-au spart cadrele vechiului mod de a gândi lumea, propriu intelectualismului filosofic grec.

Metafizica lui Plotin, care privește lumea ca pe o emanație a spiritului, poate fi redusă, în ultimă instanță, la afirmația: orice existență adevărată este de natură spirituală. Filosofia greacă, prin cei mai mari dintre reprezentanții săi, Platon sau Aristotel, a năzuit către realizarea spiritului pur. Prin Plotin, la sfârșitul său, filosofia greacă va reuși 'să realizeze în întregime acest program de spiritualizare a realității. Nu există nimic cu adevărat real în afara spiritului – acesta pare a fi principiul călăuzitor, elaborat deja de greci, al întregii metafizici occidentale. El va parcurge însă un lung drum istoric până ce va răzbate în filosofia lui Hegel, care îi va da și suprema consacrare. Formularea pentru prima oară în termeni clari a acestui principiu menit unei strălucite cariere în metafizica occidentală constituie importanța cu adevărat istorică a lui Plotin[4]. Dar cu aceasta, filosofia greacă și-a trăit toate posibilitățile, acum orizonturile sale de viitor se închid, puterea sa creatoare se stinge. Ea se va retrage progresiv din fața realității pentru ca, în cele din urmă, prin Plotin să nici nu își mai găsească un loc în ea, neoplatonismul constituind, în esență, o invitație de a evada pe tărâmul mai sigur dacă nu și mai real al spiritualului. Ambiția dominantă a lui Plotin este de a identifica în tot ceea ce există cununa spiritualului, așezată peste ceea ce este material. Spiritualul străbate din interior către exterior, învelișul materiei manifestându-se ca o strălucire inefabilă sub forma frumosului vizibil. Plotin poate fi considerat, astfel, cu adevărat părintele esteticii ca disciplină filosofică autonomă. Nu pentru că până la el asemenea preocupări ar lipsi, dar abia la Plotin conceptul de frumos primește o importanță de sine stătătoare, în timp ce la gânditorii de dinaintea sa, chiar și la Platon sau la Aristotel, frumosul în general nu este

decât o altă faţă a adevărului sau a binelui. Valurile unui entuziasm estetic inundă gândirea lui Plotin ce identifică în orice colţ de realitate prezenţa frumosului. Dar cu aceasta devine vizibil şi un aspect tragic al aventurii istorice a spiritului grec, care a dat atâtea capodopere ale artelor, dar care a ajuns la conştiinţă ca atare numai către sfârşitul său. În orice caz, credem că, în această sensibilitate atât de vie pentru frumos, neoplatonismul îşi manifestă una dintre trăsăturile specifice ale păgânismului său.

În fapt, Plotin elaborează mai degrabă o etică marcată ontologic, cum va realiza în urma lui, peste secole, şi Spinoza. Plotin a fost condus spre aceasta chiar de dificultăţile inerente construirii unei etici: ea presupune, întotdeauna, acţiunea unui imperativ care, evoluând în planul transcendentului, se poate lăsa uşor asimilat religiosului. Filosofia lui Plotin conţine şi o apreciere etică a principalelor forme de existenţă care, în funcţie de aceasta, se aşază într-o ordine ierarhică. La capetele acesteia se aşază, jos, materia, şi sus, spiritul. Tradusă în termenii eticii, materia desemnează răul, privaţia totală şi, cu cât o formă de existenţă oarecare se îndepărtează mai mult spre zona spirituală a realităţii, ea se înfundă cu atât mai tare în negurile răului absolut. La celălalt capăt al acestei ierarhii se situează Binele care, în forma sa supremă, absolută, se identifică cu Zeul, existenţa deplină, atât de desăvârşită încât Plotin va dezvolta până la ultimele consecinţe, riguros, teza transcendenţei absolute a Divinităţii. Aceasta nu înseamnă că lumea sensibilă este absolut rea, ea fiind, mai degrabă, un amestec între bine şi rău.

Ideea transcendenţei absolute a Divinităţii a putut fi extrasă de Plotin din neopitagorism şi din iudeo-creştinism, mai cu seamă de la Philon. În orice caz, ea este cea care îl apropie de creştinism. Divinitatea constituie unitatea absolută, Unul, care transcende orice lucru. El este o existenţă, dar, datorită unităţii sale, este superioară oricărei forme sau oricărui mod particular de a exista, şi de aceea nu poate fi determinat prin nici unul dintre acele atribute proprii celorlalte existenţe. Divinitatea este privaţie de formă, chiar şi de una inteligibilă; întrucât natura Unului stă în a produce toate lucrurile, el nu este nici una dintre ele. El nu este nimic determinat, nici calitate, nici cantitate, nici suflet, „*nici în mişcare, nici în repaus, el nu este nici în spaţiu nici în timp*" (Parmenide); el este în sine, esenţă separată de celelalte sau, mai degrabă, el este fără

esență pentru că este anterior oricărei esențe, anterior față de mișcare și de repaus (*Enneade*, VI, 9, 3). La rigoare, Unul nici măcar nu se poate determina fiindcă despre el nu se poate gândi nimic și, în consecință, nici nu se poate spune nimic. El transcende orice existență și orice esență. Totuși, deoarece trebuie rostit numele care i se potrivește și i se cuvine cel mai mult, el este Unul sau Binele, căci unitatea și binele nu se disting în el de natura sa cea mai intimă. Despre Divinitate se poate afirma, mai degrabă, ceea ce ea nu este decât ceea ce este. Despre ea se poate vorbi numai negativ sau analogic cu celelalte existențe, care îi sunt inferioare.

Plotin susține că principiul originar divin care trebuie căutat dincolo de sfera ideilor inteligibile – ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – nu poate fi cunoscut prin denumirile gândirii reflexive. Gândirea conceptuală doar îl pregătește și îl apropie pe om de viziunea intelectuală. Ea arată doar drumul, dar viziunea în sine este doar apanajul celui consacrat pentru a vedea. Cunoașterea plotiniană este vedere, impresie mistică a viziunii intelectuale. Pe acest motiv, Plotin promovează ideea a două feluri de cunoaștere care, prin esența lor, dar mai ales prin scopul lor diferit, se arată complementare[5]. Prima este rațiunea gânditoare îndreptată exterior, cu menirea de a se fixa asupra celor existente în timp. Cealaltă este iubirea cunoscătoare, orientată interior, în vederea cunoașterii cauzei ce produce cele create, cauză care există în afară de timp. Această cauză ce produce cele create există, desigur, iar paradoxul plotinian este că el nu trebuie căutat în afară, ci în interiorul omului, pentru că sediul Divinității este, într-un fel, chiar în om. Sufletul din om este templul interior al adorării Divinității. Drumul care duce spre ea nu îl ocolește pe om, ci se adâncește în interioritatea lui, căci numai prin el se poate ajunge la Divinitate, deși Divinitatea se află în afara lui. Drumul interior către Divinitate este la fel de infinit ca drumul exterior care conduce spre ea, omul fiind purtător de infinit în aceeași măsură ca lumea exterioară. Iubirea cunoscătoare se realizează ca o îndepărtare de lucruri și este însoțită de o fugă de lume prin angajarea într-o mișcare opusă ca direcție lumii exterioare. Retragerea aceasta interioară oferă filosofului un bastion sigur, de o certitudine absolută, pe care săgețile otrăvite de neîncredere ale scepticismului nu îl pot lovi. Iubirea cunoscătoare sau cunoașterea iubitoare se încununează cu o viziune care nu se referă la ceea ce este văzut, ci la cauza datorită căreia ceea ce este

văzut se vede. Pentru a realiza această viziune în sine, omul trebuie să suprime lumea exterioară, să îi desfiinţeze bariera ce se interpune între el însuşi şi Zeu. Ca şi în paradoxurile cultivate de discursul mistic dintotdeauna, drumul care duce spre Divinitate este direcţionat interior şi nu exterior, el indică o întoarcere a omului în sine, cunoscându-se mai bine pe sine, recuperându-şi interior sufletul; astfel, omul descoperă tărâma de Divinitate din sine şi găseşte în ea chiar certitudinea existenţei Divinităţii.

*

Ca filosofie a salvării, neoplatonismul preia concepţia dualistă a omului, ea însăşi având nişte rădăcini ce pot fi întoarse în pitagorism şi, dincolo de el, în orfism. Omul constituie, după expresia lui Lucian Blaga, un „*nod cosmic*" în care se întâlnesc cele două linii universale ale materialului şi spiritualului. El se naşte din unitatea a două elemente opuse ca natură, dar şi ca destin cosmic: corpul, material şi trecător, şi sufletul, spiritual şi etern. Unitatea acestora nu poate fi, de aceea, decât vremelnică. Naşterea unui om înseamnă unirea dintre corp şi suflet, iar moartea înseamnă separarea lor, când sufletul părăseşte corpul care l-a adăpostit temporar. Moartea, care îi separă radical pe oamenii muritori de zeii nemuritori, este, de fapt, şi ea de natură divină, oferind prilejul de a dovedi că există în omul muritor ceva nemuritor, de origine divină, anume sufletul. Prin moarte, el nu face decât să se elibereze de corpul muritor, pentru a se întoarce în patria sa originară, în sânul Divinităţii. Moartea realizează, de fapt, unitatea pierdută dintre om şi Divinitate, când, ceea ce este divin în om, sufletul, se uneşte cu ceea ce este divin în afară de om, cu Zeul. Sau, cum a spus Plotin însuşi înainte de a-şi da sfârşitul, în relatarea discipolului şi biografului său, Porfir, divinul din om merge să se unească cu divinul din univers (*Viaţa lui Plotin*, 2). În această concepţie, problema morţii implică relaţia a doi termeni: divinul din noi – θεῖον ἔν ἡμίν –, din om, şi divinul de dincolo de noi, Divinul în sine. Ei sunt identici, având aceeaşi origine – συγγένεια. Desigur că, în virtutea înrudirii lor, Plotin desemnează trecerea de la unul la celălalt, după Porfir, prin verbul πειρᾶσθαι, care desemnează tentativa sau încercarea.

Sensul întâmplării relatate de Porfir lasă să se înţeleagă că, pentru Plotin, conţinutul esenţial al vieţii spirituale a omului îl constituie întoarcerea divinului din om în sânul Divinului. Desigur,

omul nu trebuie să aştepte momentul final al morţii care aduce unirea definitivă cu Divinitatea, întrucât el poate să recurgă şi la alte mijloace de a promova divinul din sine, încă în viaţă fiind, şi între acestea, în primul rând, diferitele practici religioase care i se oferă. Moartea nu înseamnă decât o separare care ia aspectul unei eliberări a divinului din om, sufletul, de ceea ce nu este divin în el, corpul. Acest divin din om, sufletul său nemuritor, revine, prin moarte, în sânul divinităţii din care s-a desfăcut, prin naşterea omului. Interpretată ca revenire a divinului la divin, moartea dovedeşte că, în afară de trup, mai există în om ceva care îl depăşeşte, care îi este superior, divinul din el, sufletul. Căci moartea nu şi-ar putea găsi nici o justificare fără convingerea că mai există şi altceva decât ea însăşi: eternitatea. Din această perspectivă, ea nu înseamnă decât întoarcerea la cele eterne şi certificarea eternităţii care îi urmează.

Pentru Plotin, o experienţă deosebită a omului este cea a sufletului din el. Acesta contează în lumea de aici, trecătoare şi imperfectă, ca o solie a existenţei Divinităţii eterne şi perfecte în cealaltă lume. Altfel zis, în mic, sufletul este o *imago Dei*. Dar, totodată, el mai oferă şi argumentul că nu tot ceea ce se află în om aparţine, în sensul deplin al termenului, omului, adică depinde de om[6]. Sufletul este în om, dar prin natura sa eternă este diferit şi opus trupului şi, ca atare, omului, care este trecător. Deşi se află în om, sufletul nu îi aparţine pe deplin ci, mai degrabă, Zeului. El este un avanpost al acestuia într-o lume străină în care misiunea sufletului este de a ţine trează în om conştiinţa clară a existenţei Divinităţii, când, copleşit de cele materiale, el este în pericol de a uita aceasta. Se conturează în neoplatonism o dublă apartenenţă a omului, omul, prin corp, fiind un lucru între celelalte lucruri trecătoare şi schimbătoare ale lumii sensibile, în timp ce, prin sufletul său etern şi neschimbător, omul aparţine Zeului.

Pentru Plotin, problema cheie a omului este cea a sufletului său: sufletul se află în om, dar este proprietatea Zeului în om. În esenţă, viaţa omului este cea a sufletului din el, dar între cele două nu se poate stabili o identitate perfectă. Sufletul înseamnă mai mult decât viaţa trecătoare a omului, care nu-i poate epuiza în întregime disponibilităţile. Întrucât este etern, spre a se realiza în infinitatea esenţei sale, sufletul necesită o viaţă infinită. Sufletul, deşi este omul, reprezintă, totuşi, mai mult decât acesta şi chiar decât viaţa.

Plotin recurge la mitul platonician al sufletului pe care îl preia în termeni aproape identici cu originalul său platonician. Astfel, problema salvării este așezată de autorul *Enneadelor* într-un vast cadru metafizic care, în liniile sale esențiale, este iarăși cel platonician.

Două tendințe contrare care acționează la baza mitului platonician se pot regăsi, în felul acesta, și la Plotin. Este vorba de tendința personalizării și de cea opusă, a cosmicizării omului din perspectiva mitului sufletului. Personalizarea omului constituie condiția prealabilă a realizării conținutului moral al mitului platonician. Pentru a deveni responsabil de calitatea morală a vieții sale, omul trebuie să evolueze ca ființă liberă, individual determinată. Deși problema fundamentală a destinului omului în lume nu se rezolvă în această lume, ci în cealaltă, comportamentul de viață, aici, al omului nu mai poate fi un aspect neglijabil, lipsit de orice importanță. Cealaltă tendință, care se opune personalizării, este cea a cosmicizării prin proiectarea omului și a destinului său pe un ecran cosmic, care are ca efect chiar depersonalizarea lui. Pentru Plotin, între cele două aspecte, în care ultima tinde s-o anuleze pe prima, accentul cel mai important pare să cadă pe tendința cosmicizării. Dincolo de responsabilitatea morală a omului, pentru Plotin mai importantă pare să fie problema destinului metafizic cosmic al sufletului său. Astfel, în cadrul mitic oferit de Platon, Plotin așază propria sa concepție despre om și destinul său.

*

Drama relației dintre om și Dumnezeu pe baza căreia se realizează salvarea omului se consumă între termenii de identitate (συγγένεια) și asemănare (ὁμοίωσις), după cum arată J. Pépin[7]. Între acești termeni se desfășoară și viața omului. Înrudirea dintre om și divinitate este dovedită de prezența în om a ceva divin, care, deși se află în el, nu îi aparține, și acesta este sufletul. Întrebarea pe care o ridică prezența sufletului în om și de care depinde conținutul și modalitatea salvării este următoarea. Datorită prezenței sufletului în el, între om și Dumnezeu există o identitate sau se creează numai o asemănare? „Identitatea" sau numai „asemănarea" dintre uman și divin, dintre om și Dumnezeu, nu este coextensivă pe toată întinderea sau suprafața ființei lor, arată în continuare J. Pépin. Această „identitate" sau „asemănare" se referă numai la o parte

a ființei omului, la ceea ce este mai bun și mai important, sufletul din el. Ducând raționamentul mai departe, este vorba de ceea ce este mai bun și mai important în suflet, intelectul. De fapt, intelectul, acela prin care gândim, constituie partea cu adevărat divină din om. Încă Platon a afirmat că în sufletul omului partea care se aseamănă cu divinul, ce face din om o replică a Divinității, este partea afectată gândirii și cunoașterii. Ca atare, acestea constituie cele mai înalte activități ale omului. „*Mișcările care se aseamănă, în mod firesc, cu partea divină din noi sunt gândurile și revoluțiile universului* (...). *Astfel, partea inteligentă din noi devine, potrivit naturii ei originare, asemănătoare cu ceea ce este obiectul ei de contemplație, împlinind, acum și pururea, adevărata viață ce ne-a fost dăruită de zei*" (*Timaios*, 90d, trad. de C. Partenie).

Plotin a scos din tradiția platoniciană termenii principali prin care va exprima relația dintre uman și divin, lovindu-se în acest sens de ambiguitățile gândirii platoniciene. Aceasta oscilează, pentru a exprima relația omului cu Dumnezeu, între termenii consacrați de identitate și asemănare. De asemenea, definiția pe care o comportă filosoful în tradiția socratico-platoniciană include ca o notă obligatorie a acestuia asemănarea pe cât este cu putință a omului cu Divinitatea – ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (asemănarea cu Divinitatea în măsura posibilului) – „*filosoful, având de-a face cu ceea ce este divin și supus ordinii, devine și el o ființă supusă ordinii și divină, în măsura în care aceasta este posibil pentru om*" (*Republica*, 500c-d, trad. de A. Cornea). În virtutea identității de natură, obligația morală care îi revine omului este cea de a semăna cât mai mult Divinității, pentru a se putea, astfel, salva pe sine. Evident, asemănarea comportă o serie de aprecieri cantitative, poate fi mai mare sau mai mică, „*în măsura posibilului*" (κατὰ τὸ δυνατόν), dar sarcina omului este cea de a fi cât mai aproape de divin, „*cât mai mult*" (μαλίστα), pe când identitatea nu comportă nici o gradație cantitativă, ci este naturală. „*Se înțelege acum că cele două concepte sunt în același timp distincte și complementare: înrudirea divină a omului se înfățișează ca un dat care nu compromite nimic fiindcă, în ea însăși, încă nu asigură salvarea; rolul ei este numai de a oferi o bază în tentativa de a asimila Divinitatea, întreprindere dificilă și primejdioasă, dar purtătoare a unei speranțe eliberatoare*"[8].

Gândirea soteriologică a lui Plotin s-a mișcat între aceste cadre teoretice trasate prin platonism. Identitatea sau înrudirea și

asemănarea nu stau în contradicţie una cu alta. Identitatea constituie un dat natural iniţial, un element pasiv al fiinţei omeneşti. Tocmai de aceea, ea nu înseamnă prin sine decât o simplă virtualitate. Ea reprezintă, în raport cu salvarea, o condiţie necesară, dar nu şi suficientă. Asemănarea, care presupune o scară de gradaţii cantitative, infinită, în principiu, angajează omul pe latura activă a fiinţei sale. Ea depinde de om, care este cel care decide dacă renunţă sau nu la efortul activ de a transforma virtualitatea în realitate prin actul asimilării Divinităţii. Această asimilare presupune însă, ca o condiţie anterioară, identitatea omului cu Divinitatea.

*

În aceste condiţii social-politice şi în acest climat spiritual, astfel impregnate de ideea salvării, a apărut şi creştinismul, ca religie, prin excelenţă, a mântuirii omului. Dar creştinismul, ca religie a salvării, pentru a ajunge la ultimul mare act al antichităţii şi cel mai plin de consecinţe istorice, şi anume triumful său, va trebui să angajeze o luptă lungă şi dificilă cu filosofiile păgâne ale salvării. Este evident că, mai ales între neoplatonism, ca ultimul produs filosofic de anvergură al lumii antice păgâne, filosofie tipică a salvării, şi creştinism, religie tipică a salvării, a apărut o rivalitate în care, în cele din urmă, creştinismul cu principiile şi valorile sale a triumfat asupra vechii lumi păgâne. Victoria aceasta a creştinismului nu s-a produs însă dintr-o dată; ea este rezultatul unei lupte aprinse şi lungi, care a cunoscut episoade diferite ca intensitate a conflictului. Faptul era inevitabil, de vreme ce atât neoplatonismul cât şi creştinismul căutau să monopolizeze tema în dispută, salvarea. Neoplatonismul, în principiu, a pierdut în această luptă tocmai datorită caracterului său filosofic, excesiv de intelectualizat, care l-a îndepărtat de o prea mare popularitate. Idealurile de viaţă ale unei mase mai largi nu s-au mai regăsit la un moment dat în speculaţiile mult prea abstracte spre care au îndreptat evoluţia neoplatonismului urmaşii lui Plotin. Destinul pe care istoria l-a rezervat neoplatonismului a fost repetat peste secole, întocmai, de umanismul Renaşterii. La fel ca splendidul umanism care a înflorit în timpul Renaşterii, şi neoplatonismul de la sfârşitul antichităţii greco-romane s-a sufocat treptat în sfera tot mai îngustă a unor adepţi care nu se mai pot ridica pe treapta de elevaţie intelectuală deosebit de înaltă şi rafinată la care neoplatonismul

a fost dus de ultimii săi reprezentanți. Prin caracterul său speculativ, complicat în exces, neoplatonismul a întors spatele tocmai celor care i-ar fi putut asigura, singurii, supraviețuirea: masele creștine din Imperiul roman. Astfel, în cele din urmă, creștinismul a reușit să-și scoată din cursă rivalele, filosofiile păgâne ale salvării. Această victorie a creștinismului a prelungit antichitatea dincolo de limitele existenței sale istorice propriu-zise, făcând din ea o prezență efectivă în întreaga istorie a Occidentului european. Dacă noi avem continuitate în istorie, ea se datorează „rupturii" produse de creștinism, care, pentru a învinge, a trebuit să se lase pătruns de elementele durabile ale culturii antice.

În opoziție cu aceasta, creștinismul s-a adresat, în primul rând, populației Imperiului; el a știut să o atragă de partea sa, și tocmai această participare populară i-a asigurat victoria. O întrebare care merită pusă este: cum a reușit creștinismul performanța de a învinge într-o manieră atât de categorică în lupta sa contra filosofiilor păgâne? Creștinismul a surprins prin simplitatea conținutului profund uman al mesajului său și, aducând cu sine promisiunea salvării a știut să-și croiască un drum către sufletul acestei populații din întregul Imperiu roman. În locul speculațiilor abstracte și, în fond, lipsite de conținutul concret al vieții ale neoplatonismului, creștinismul a așezat drama profund umană, pe înțelesul tuturor, a Tatălui care își trimite în lume Fiul pentru a-l jertfi din iubire de oameni spre salvarea acestora. Exemplul de suferință profund omenească de care dă dovadă reduce la scara umană, umanizează și face inteligibilă drama sacră trăită de Iisus Hristos. Prin drama divino-umană a Mântuitorului, Eternul a coborât în istorie. Cuvântul a devenit om, Logosul s-a întrupat, a primit carne și os. Dumnezeu cel nemuritor s-a făcut muritor pentru ca, cu prețul jertfirii conștiente a Fiului Său prin moartea pe cruce, oamenii muritori să devină nemuritori. Doctrina creștină angajează astfel marile categorii ale gândirii omenești, eternul și trecătorul, între care găsește ca termen de mediere persoana divină și umană, dublă în chiar natura sa, a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, trimis de acesta în vederea mântuirii lumii și a salvării omului. Ideea iudaică a unui Dumnezeu drept prin răzbunare este înlocuită prin cea creștină a unui Dumnezeu drept prin iubire și iertare și creștinismul însuși se prezintă pe sine ca o religie a iubirii, și tocmai acest mesaj al iubirii și al iertării i-a asigurat dominația

peste o lume în care se revărsaseră valuri de ură şi dezbinare. Prin iubire, religia lui Iisus va cuceri viaţa şi va primi viaţă din partea adepţilor pe care şi i-a câştigat. În concluzie, „*creştinismul, în contrast cu neoplatonismul complicat, aducea o undă de misticism simplu şi de religiozitate plină de viaţă, care răspundea mai bine nevoilor morale ale unei lumi istovite. De aceea, creştinismul trebuia să învingă politeismul neoplatonic*“[9]. Cu acest mesaj al iubirii între oameni şi al împăcării cu soarta, creştinismul a reuşit, în cele din urmă, din interior, ceea ce, deocamdată, nu au reuşit hoardele barbare care asaltau Imperiul din exterior. Adică să-l învingă şi să-l cucerească, cel puţin în planul conştiinţei, printr-un angajament direct contra filosofiilor păgâne.

Desigur că, în privinţa conţinutului ideii de salvare, a mijloacelor prin care ea poate fi dobândită, între neoplatonism ca filosofie şi creştinismul ca religie a salvării se pot stabili multe şi esenţiale deosebiri. Tocmai ele fac ca fiecare să rămână ceea ce este: una o filosofie şi cealaltă o religie. Şi totuşi, ceea ce le opune mai hotărât nu este tema comună a salvării care face obiectul principal al disputei dintre neoplatonism şi creştinism. Motivul conflictului loveşte mai în adânc: amândouă afişează aceeaşi vocaţie a universalităţii. Universalitatea curge în sângele neoplatonismului în calitatea sa de filosofie greacă, manifestare a unui *logos* care îşi păstrează universalitatea, ca pe unul dintre principalele sale atribute, de altfel tipic greceşti. În intenţiile sale ultime, neoplatonismul se angajează în serviciul unei cauze greu de înfăptuit: să întemeieze ca filosofie o religie. Mai cu seamă prin urmaşii lui Plotin, el evoluează în direcţia recuperării politeismului antic şi a transformării sale într-o religie universală. Creştinismul se adresează şi el universalităţii neamului omenesc, aducând promisiunea salvării pentru fiecare om în simpla sa calitate de om. În această împrejurare se află o dovadă că, în lupta sa împotriva filosofiilor păgâne, creştinismul a împrumutat de la ele arma lor cea mai redutabilă: raţiunea cu exigenţele sale de universalitate. Dar creştinismul şi-a mai reţinut şi alte elemente din patrimoniul gândirii greceşti. De exemplu, creştinismul şi neoplatonismul, preluând, ambele, platonismul, menţin ca pe un cadru exterior al salvării acelaşi dualism radical dintre o lume de aici, marcată de imperfecţiuni, şi o lume de dincolo, caracterizată prin perfecţiune. Misiunea istorică a creştinismului a fost însă mult uşurată şi de

împrejurarea că nu a avut de înfruntat un adversar pe măsura sa: raţiunea. Această mare descoperire a grecilor, realizată în lupta pe care aceştia au dat-o în secolele VII-VI î.Hr. împotriva mitului, a eşuat în amândouă din încercările sale majore de manifestare. Mai întâi, raţiunea greacă nu s-a putut închega ca ştiinţă pozitivă a naturii, performanţă ce a reuşit numai epocii moderne, astfel că ea nu a putut opune o rezistenţă considerabilă, în stare să blocheze înaintarea victorioasă a creştinismului. Pe de altă parte, filosofia greacă, expresie superbă a supremaţiei raţiunii asupra mitului, s-a lăsat diluată, mai ales în lungul răstimp al elenismului, de repetatele infuzii de misticism, datorită cărora a devenit tot mai mult un organism anemic, în care raţiunea fuzionează din nou cu mitul şi chiar cu elemente de mistică. „*Astfel* – observă cu profunzime Mircea Florian, din perspectiva unei largi viziuni istorico-culturale – *creştinismul îşi împlineşte misiunea istorică de a clădi pe ruine, de a înfrânge egoismul plăcerilor şi de a disciplina din nou spiritele dezorientate. În adevăr, creştinismul aduce o viaţă nouă şi o nădejde de viitor pentru cei care de abia mai trăiau; în adevăr el poate să se socotească moştenitorul, poate prin uzurpare, al culturii antice pe care o păstrează, aşa cum o înţelege el, timp de o mie de ani, până la Renaştere (sec. al XV-lea), care aspiră să reia firul gândirii antice, acolo unde fusese întrerupt de izbânda creştinismului*"[10].

*

Nietzsche, care în diferite pagini ale operei sale a meditat profund asupra conţinutului şi sensului istoriei universale, ne îmbie cu sugestia unei alte posibile interpretări a faptelor. Ce s-ar fi întâmplat dacă în această aspră confruntare în care s-au lăsat prinse ca adversare neoplatonismul şi creştinismul nu ar fi învins creştinismul, ci neoplatonismul? „*Înfrângerea politică a Greciei* – observă Nietzsche – *constituie cel mai mare eşec al culturii: pentru că a adus la suprafaţă acea teorie îngrozitoare conform căreia cultura poate fi ocrotită numai dacă suntem înarmaţi până în dinţi şi ne-am tras mănuşi de box. Al doilea mare eşec l-a constituit apariţia creştinismului: acolo forţa brută, aici raţiunea tâmpă au fost cele care au condus la victoria asupra geniului aristocratic al popoarelor. A fi filoeleni înseamnă: a fi adversari ai forţei brute şi ai raţiunii tâmpe. Sparta a pricinuit pieirea Eladei în măsura în care a constrâns Atena să acţioneze într-o confederaţie de state şi să se*

dedice în întregime politicii"[11]. Este vorba aici tocmai de genul de întrebare pe care istoricii nu numai că nu o pun, ci o ocolesc cu cea mai vigilentă prudenţă. Absurdul unei asemenea întrebări pentru un istoric poate fi subliniat printr-o altă formulare, care îi pune şi mai clar în evidenţă caracterul paradoxal: „ce ar fi fost dacă n-ar fi fost...?". Or, istoria şi-a asumat cu fermitate să explice trecutul, ceea ce a fost, iar nu să-şi asume dezvoltări şi speculaţii, oricât de întemeiate ar fi ele, pe marginea a ceea ce ar fi putut să fie. Tocmai în această limitare rezidă, de altfel, şi succesele, atâtea câte sunt, ale ştiinţei istorice. Nietzsche este însă un filosof, şi în această calitate i se permite să speculeze pe marginea faptelor, să prelungească firul lor real în direcţia posibilului istoric, oricum mult mai întins şi mai bogat prin promisiunile sale decât realitatea.

Ce sau cum se poate răspunde la o întrebare astfel formulată, chiar dacă nu este tocmai bine pusă? În modul cel mai evident, fizionomia spirituală a Occidentului ar fi arătat astăzi cu totul altfel dacă neoplatonismul s-ar fi impus în dauna creştinismului. Conştiinţa europeană este astăzi, în baza unei tradiţii deja de două ori milenară, colorată de valorile şi principiile creştinismului şi trebuie să considerăm aceasta drept cea mai mare şansă istorică ce s-a oferit culturii şi civilizaţiei noastre europene. Din perspectiva din care Nietzsche consideră faptele, se impune o cu totul altă judecată istorică. Istoria universală ca tribunal – acceptând metafora lui Schiller – are, după el, toate motivele să condamne creştinismul şi să considere victoria sa în istorie drept una din cele mai mari nenorociri ale istoriei care s-au abătut asupra omenirii. Nietzsche îşi propune să deschidă cel mai aspru rechizitoriu care s-a pronunţat vreodată împotriva creştinismului[12]. „*Cu aceasta termin aici şi-mi rostesc judecata. Condamn creştinismul şi ridic împotriva Bisericii creştine cea mai groaznică dintre acuzaţiile pe care un acuzator le-a avut vreodată pe buze. Dintre toate formele de corupţie care pot fi gândite, ea este pentru mine cea mai înaltă, ea a avut voinţa pentru ultima corupţie care este cu putinţă. Biserica creştină n-a lăsat nimic neatins de corupţia sa; a făcut din orice valoare o nonvaloare, din fiecare adevăr o minciună, din orice corectitudine o ticăloşie sufletească*"[13]. Da, „*creştinismul a învins antichitatea*", dar a izbutit aceasta numai în măsura în care „*s-a lăsat înfrânt de spiritul antichităţii, şi astfel a contaminat şi marea moştenire pe care ne-a lăsat-o antichitatea, denaturând antichitatea*

însăşi"[14], sună o altă meditaţie a lui Nietzsche. Condamnările lui la adresa creştinismului sunt din cele mai dure cu putinţă – „*creştinismul nu este decât abrutizarea cea mai crudă cu putinţă, care a fost aranjată pentru mase şi ticăloşi*"[15]. În optica celui care a scris paginile Antihristului, ceea ce a constituit virtutea capitală a creştinismului, care i-a asigurat, de altfel, şi victoria, deschiderea sa către masele largi populare, constituie unul din principalele capete de acuzare. „*O dată cu creştinismul a dobândit preponderenţă o religie care corespunde unei stări pregreceşti a omului; credinţa în evenimente miraculoase, în toţi şi în fiecare, sacrificii sângeroase, frica superstiţioasă de pedeapsa demonilor, îndoiala de noi înşine, frământare exstatică şi halucinaţie; omul însuşi devine arena unde se înfruntă spiritele rele şi bune*"[16]. Victoria creştinismului înseamnă, aşadar, din unghiul atât de personal al analizelor şi interpretărilor lui Nietzsche, întoarcerea la o antichitate din care s-a pierdut antichitatea însăşi, adică chiar duhul ei necorupt prin care aceasta s-a impus supravieţuind în istorie.

*

Proiectul acestei traduceri a *Enneadelor* lui Plotin s-a născut în cadrul masteratului de filosofie antică şi medievală ce funcţionează pe lângă catedra de filosofie antică şi medievală din Departamentul de filosofie al Universităţii clujene „Babeş-Bolyai". S-a cultivat aici, în ultimii ani, un interes de cercetare real şi profesionist pentru filosofia antichităţii târzii, mai mulţi doctoranzi fiind angajaţi cu teze privind concepţia neoplatonică, iar, în cadrul ei, cea a lui Plotin.

Proiectul acestei traduceri datorează mult competenţei şi entuziasmului, hotărârii şi perseverenţei celor doi specialişti în filologie clasică ai masteratului: lector Vasile Rus, de la Facultatea de Filologie, el însuşi angajat pe terenul studiilor plotiniene cu o teză de doctorat şi traducător avizat din Plotin, precum şi lector dr. Alexander Baumgarten, de la Facultatea de Istorie şi Filosofie, cunoscut deopotrivă prin traducerile sale din filosofia antică şi medievală, cât şi prin cercetări proprii legate de acestea. Unul din marile lor merite rezidă şi în capacitatea de a fi reuşit să asocieze şi să cuprindă în entuziasmul muncii lor şi pe ceilalţi membri ai grupului de lucru din cadrul masteratului: prof. Liliana Peculea, absolvent de filologie clasică şi asistent Gabriel Chindea, absolvent de filosofie, dar şi de filologie clasică, doctoranzi ai catedrei, care lucrează pe teme din filosofia lui Plotin. Efortul tuturor acestora a

reuşit să dea o ilustrare vie şi funcţională a ceea ce se poate numi colectiv ştiinţific şi muncă de echipă, bazate pe prietenie şi respect, amândouă atât de rare încă în peisajul cercetării universitare româneşti.

Întâlnirile săptămânale de miercuri după-amiază ale grupului de traducători, în prezenţa studenţilor interesaţi, a masteranzilor şi doctoranzilor catedrei, cu prezentarea textelor traduse în vederea discutării lor, însoţite de un real schimb de opinii competente, au constituit pentru toţi cei prezenţi dovada realizărilor superioare la care se poate ajunge pe calea unei munci colective, asidue şi bine organizate, îndrumate doar de pricepere, de pasiunea preocupării comune şi, nu în ultimul rând, de prietenie.

Evident că un proiect de asemenea amploare care vizează traducerea întregului *corpus* al *Enneadelor* presupune un volum de muncă ce se întinde pe durata a câţiva ani. Când proiectul acesta se va fi împlinit, cultura română va dispune de o *variantă* a operei plotiniene, ale cărei merite pot fi apreciate în directă relaţie cu calitatea muncii investite în realizarea ei. O variantă care nu exclude apariţia, între timp sau după, într-un paralelism normal pentru progresele înregistrate de cultura română pe calea realei sale europenizări, a unor alte variante, produse al altor iniţiative personale sau de grup. Ca pretutindeni, şi în planul culturii varietatea contează ca un semn de bogăţie şi sănătate. Cu aceasta, concurenţa, rivalitatea, întrecerea, în care tânărul filolog clasic Nietzsche[17], a văzut un semn distinctiv al superiorităţii mentalităţii greceşti a lumii şi a vieţii, a devenit efectivă şi pentru cultura română. Să ne bucurăm, dar, de roadele emulaţiei, când este cazul. Deocamdată, însă, să dorim acestei variante de traducere care debutează acum să ajungă la deplina sa împlinire, iar acestui prim volum succesul pe care îl merită.

Vasile Muscă

Note

[1] Cf. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, traducere de D.D. Roşca, Bucureşti, Editura Academiei, 1963, vol. I, p. 425.

[2] Cf. P. Boyancé, *Lucrèce et l'epicureisme*; Paris, PUF, 1963, p. 147.

[3] Cf. Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, Iaşi, Editura Polirom, 1998, p. 37.

[4] Cf. W. Beierwaltes, *Plotin dans l'idealisme allemand*, în *Platonisme et idealisme*, ed. J. Vrin, Paris, 2000, pp. 145 sqq.
[5] Cf. J. Lacrosse, *L'amour chez Plotin. Eros henologique, eros noetique, eros psychique*, Bruxelles, ed. Ousia, 1994, pp. 7 sqq.
[6] Cf. Bernard Groethnnysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 102.
[7] J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, pp. 9-11. Sensul termenului συγγένεια este de „înrudire", dar aici este folosit cu sensul de identitate generică.
[8] Cf. J. Pépin, *op. cit.*, p. 10.
[9] Cf. Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie. O istorie a filosofiei*: Bucureşti, Editura Garamond, 2001, p. 141.
[10] Cf. Mircea Florian, *op. cit.*, p. 142.
[11] Cf. Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke* (Hrsg. Von Giorgio Colli; Mazzino Montinari); Band 8 (Nachgelassene Fragmente), 1875-1879; München, Deutscher Taschenbuch Verlag; de Gruyter, 1999, p. 64
[12] Cf. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*: Hamburg, Felix Meiner Verlag, 5, pp. 392- 397
[13] Cf. Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Bd. 6 (*Der Antichrist*), p. 252
[14] Cf. Fr. Nietzsche, *Noi, filologii*, traducere de V. Muscă, Cluj Napoca, 1994, p. 103.
[15] Cf. Fr. Nietzsche, *op.cit.*, p. 99.
[16] Cf. Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Bd. 8, p. 65.
[17] Cf. Fr. Nietzsche, *Homer's Wettkampf. Vorrede zu einem ungeschriebenen Buch*, 1872.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΑΥΤΩΝ

PORFIR

VIAȚA LUI PLOTIN

ŞI ORDINEA SCRIERILOR SALE

Planul analitic al tratatului

1. Refuzul lui Plotin de a vorbi despre sine şi de a i se face portretul. 2. Viaţa şi moartea lui Plotin. 3. Întâlnirea cu Ammonios, al cărui discipol devine. 4. Primele douăzeci şi una de tratate scrise de Plotin. 5. Alte douăzeci şi patru de tratate. 6. Ultimele nouă tratate. 7. Discipolii fideli. 8. Modul în care Plotin scria. 9. Femeile care au fost adeptele lui şi cei care l-au frecventat. 10. Puterea sufletească a lui Plotin şi daimonul protector. 11. Capacitatea lui Plotin de a înţelege sufletele oamenilor. 12. Proiectul întemeierii *Platonopolisului*. 13. Felul de a vorbi al lui Plotin. 14. Modul de a scrie şi reuniunile şcolii sale. 15. Atitudinile faţă de scrierile unor autori. 16. Atitudinea faţă de gnostici. 17. Acuzaţii la adresa lui Plotin de plagiere a doctrinei lui Numenios din Apameea. 18. Poziţia iniţială a lui Porfir faţă de doctrina inteligibilelor şi depăşirea ei. 19. Judecata lui Longinus despre Plotin şi operele sale. 20. Un pasaj din Longinus despre Plotin şi Amelius. 21. Relevanţa şi impactul judecăţii lui Longinus despre Plotin. 22. Oracolul lui Apollo despre Plotin. 23. Experienţa mistică a unirii intime cu divinul. 24. Sistematizarea celor cincizeci şi patru de tratate ale lui Plotin operată de Porfir şi ordinea primelor trei *Enneade*. 25. Ordinea *Enneadelor* a IV-a şi a V-a. 26. Ordinea *Enneadei* a VI-a şi concluziile.

Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ

[1.] Πλωτῖνος ὁ καθ᾽ ἡμᾶς γεγονὼς φιλόσοφος ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη. Ἀπὸ δὲ τῆς τοιαύτης διαθέσεως οὔτε περὶ τοῦ γένους αὐτοῦ διηγεῖσθαι ἠνείχετο οὔτε περὶ τῶν γονέων οὔτε περὶ τῆς πατρίδος. Ζωγράφου δὲ ἀνασχέσθαι ἢ πλάστου τοσοῦτον ἀπηξίου ὥστε καὶ λέγειν πρὸς Ἀμέλιον δεόμενον εἰκόνα αὐτοῦ γενέσθαι ἐπιτρέψαι: οὐ γὰρ ἀρκεῖ φέρειν ὃ ἡ φύσις εἴδωλον ἡμῖν περιτέθεικεν, ἀλλὰ καὶ εἰδώλου εἴδωλον συγχωρεῖν αὐτὸν ἀξιοῦν πολυχρονιώτερον καταλιπεῖν ὡς δή τι τῶν ἀξιοθεάτων ἔργων; Ὅθεν ἀπαγορεύοντος καὶ καθεδεῖσθαι ἕνεκα τούτου ἀρνουμένου ἔχων φίλον ὁ Ἀμέλιος Καρτέριον τὸν ἄριστον τῶν τότε γεγονότων ζωγράφων εἰσιέναι καὶ ἀπαντᾶν εἰς τὰς συνουσίας ποιήσας - ἐξῆν γὰρ τῷ βουλομένῳ φοιτᾶν εἰς τὰς συνουσίας - τὰς ἐκ τοῦ ὁρᾶν φαντασίας πληκτικωτέρας λαμβάνειν διὰ τῆς ἐπὶ πλέον προσοχῆς συνείθισεν. Ἔπειτα γράφοντος ἐκ τοῦ τῇ μνήμῃ ἐναποκειμένου ἰνδάλματος τὸ εἴκασμα καὶ συνδιορθοῦντος εἰς ὁμοιότητα τὸ ἴχνος τοῦ Ἀμελίου εἰκόνα αὐτοῦ γενέσθαι ἡ εὐφυία τοῦ Καρτερίου παρέσχεν ἀγνοοῦντος τοῦ Πλωτίνου ὁμοιοτάτην.

Viața lui Plotin
și ordinea scrierilor sale

[1.] Plotin[1], filosoful născut în zilele noastre, părea rușinat că se află într-un corp. Datorită acestei stări, el se ferea să vorbească fie de neamul său, fie de părinți, fie de patria sa[2]. Și atât de mult disprețuia să se arate în fața unui pictor sau sculptor, încât i-a și spus lui Amelius[3], care îi cerea îngăduința să pună să i se facă un portret: „*Pesemne că nu ajunge că purtăm imaginea în care firea ne-a închis, ci ar trebui să îngăduim să rămână și o imagine a imaginii, una mai durabilă, ca și cum ar fi printre lucrurile demne de contemplat!*" Pentru că filosoful refuza, din acest motiv, și se împotrivea să pozeze, Amelius, care număra printre prietenii lui pe Carterius, cel mai bun dintre pictorii vremii, l-a convins pe acela să intre și să frecventeze întrunirile lor filosofice – căci era îngăduit oricui dorea să participe la ele – și l-a obișnuit să-și contureze, printr-o îndelungată observare de aproape, reprezentări mentale din ce în ce mai limpezi, în baza a ce vedea. Apoi, după ce <pictorul> a schițat portretul după imaginea ce o păstra în minte, în timp ce Amelius corecta din mers schița, pentru a o aduce mai aproape de chipul real, talentul înnăscut al lui Carterius a creat un portret parcă viu al lui Plotin, fără ca el să fi știut.

[2.] Κωλικῇ δὲ νόσῳ πολλάκις καταπονούμενος οὔτε κλυστῆρος ἠνέσχετο, οὐκ εἶναι πρὸς τοῦ πρεσβύτου λέγων ὑπομένειν τὰς τοιαύτας θεραπείας, οὔτε τὰς θηριακὰς ἀντιδότους λαβεῖν ὑπέμεινε, μηδὲ τῶν ἡμέρων ζῴων τὰς ἐκ τοῦ σώματος τροφὰς προσίεσθαι λέγων. Λουτροῦ δὲ ἀπεχόμενος καὶ τρίψεσι καθ' ἑκάστην ἡμέραν χρώμενος ἐπὶ τῆς οἰκίας, ἐπειδὴ τοῦ λοιμοῦ ἐπιβρίσαντος συνέβη τοὺς τρίβοντας αὐτὸν ἀποθανεῖν, ἀμελήσας τῆς τοιαύτης θεραπείας κατ' ὀλίγον τὴν τοῦ κυνάγχου ἀγριότητα κατασκευαζομένην ἔσχε. Κἀμοῦ μὲν παρόντος οὐδέν πω τοιοῦτον ὑπεφαίνετο: ἀποπλεύσαντος δὲ εἰς τοσοῦτον ἠγριώθη τὸ πάθος, ὡς ἔλεγεν ἐπανελθόντι Εὐστόχιος ὁ ἑταῖρος ὁ καὶ παραμείνας αὐτῷ ἄχρι θανάτου, ὡς καὶ τῆς φωνῆς περιαιρεθῆναι τὸ τορὸν καὶ εὔηχον βραγχῶντος αὐτοῦ καὶ τὴν ὄψιν συγχυθῆναι καὶ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας ἑλκωθῆναι: ὅθεν ἐκτρεπομένων αὐτοῦ τὰς συναντήσεις τῶν φίλων διὰ τὸ ἀπὸ στόματος πάντας προσαγορεύειν ἔθος ἔχειν, τῆς μὲν πόλεως ἀπαλλάττεται, εἰς δὲ τὴν Καμπανίαν ἐλθὼν εἰς Ζήθου χωρίον ἑταίρου παλαιοῦ αὐτῷ γεγονότος καὶ τεθνηκότος κατάγεται. Τὰ δ' ἀναγκαῖα αὐτῷ ἔκ τε τῶν τοῦ Ζήθου ἐτελεῖτο καὶ ἐκ Μητουρνῶν ἐκομίζετο ἐκ τῶν Καστρικίου: ἐν Μητούρναις γὰρ ὁ Καστρίκιος τὰς κτήσεις εἶχε. Μέλλων δὲ τελευτᾶν, ὡς ὁ Εὐστόχιος ἡμῖν διηγεῖτο, ἐπειδὴ ἐν Ποτιόλοις κατοικῶν ὁ Εὐστόχιος βραδέως πρὸς αὐτὸν ἀφίκετο, εἰπὼν ὅτι σὲ ἔτι περιμένω καὶ φήσας πειρᾶσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον, δράκοντος ὑπὸ τὴν κλίνην διελθόντος ἐν ᾗ κατέκειτο καὶ εἰς ὀπὴν ἐν τῷ τοίχῳ ὑπάρχουσαν ὑποδεδυκότος ἀφῆκε τὸ πνεῦμα ἔτη γεγονώς, ὡς ὁ Εὐστόχιος ἔλεγεν, ἑξ τε καὶ ἑξήκοντα, τοῦ δευτέρου ἔτους τῆς Κλαυδίου βασιλείας πληρουμένου. Τελευτῶντι δὲ αὐτῷ ἐγὼ μὲν ὁ Πορφύριος ἐτύγχανον ἐν Λιλυβαίῳ διατρίβων, Ἀμέλιος δὲ ἐν Ἀπαμείᾳ τῆς Συρίας, Καστρίκιος δὲ ἐν τῇ Ῥώμῃ: μόνος δὲ παρῆν ὁ Εὐστόχιος. Ἀναψηφίζουσι δὲ ἡμῖν ἀπὸ τοῦ δευτέρου ἔτους τῆς Κλαυδίου βασιλείας εἰς τοὐπίσω ἔτη ἑξ τε καὶ ἑξήκοντα ὁ χρόνος αὐτῷ τῆς γενέσεως εἰς τὸ τρισκαιδέκατον ἔτος τῆς Σεβήρου βασιλείας πίπτει. Οὔτε δὲ τὸν μῆνα δεδήλωκέ τινι καθ' ὃν γεγέννηται, οὔτε τὴν γενέθλιον ἡμέραν, ἐπεὶ οὐδὲ θύειν ἢ ἑστιᾶν τινα τοῖς αὐτοῦ γενεθλίοις ἠξίου, καίπερ ἐν τοῖς Πλάτωνος καὶ Σωκράτους παραδεδομένοις γενεθλίοις θύων τε καὶ ἑστιῶν τοὺς ἑταίρους, ὅτε καὶ λόγον ἔδει τῶν ἑταίρων τοὺς δυνατοὺς ἐπὶ τῶν συνελθόντων ἀναγνῶναι.

[2.] Deși suferea adesea de o boală intestinală, nu îngăduia clisma, căci spunea că nu este demn pentru un om în vârstă să fie supus la astfel de cure, nici nu accepta să ia leacuri de alinare a durerilor, căci pretexta, chipurile, că el nu-și îngăduia să se hrănească nici cu carnea animalelor domestice. Pentru că se ținea departe de baie și cerea doar să i se facă zilnic frecții, acasă la el s-a întâmplat, după izbucnirea ciumei, să moară cei care-i făceau frecțiile, încât, după ce a neglijat și această cură, a căpătat o boală a gâtului foarte gravă. Cât timp am fost și eu în preajma lui, nu s-a arătat nici un semn al bolii, dar, după ce am plecat pe mare, boala s-a agravat așa de mult, încât – cum îmi spunea Eustochios, prietenul ce i-a rămas la căpătâi până la moarte – claritatea vocii și răsunetul ei melodios au început să se stingă, făcându-l să scoată doar un hârâit răgușit, privirea i-a devenit cețoasă, iar mâinile și picioarele i s-au umplut de ulcerații[4]. Așa că, după ce prietenii au evitat să-l mai întâlnească, căci obișnuia să-i salute sărutându-i pe gură, a părăsit orașul și, mergând în Campania, s-a stabilit pe domeniul lui Zeth, un vechi prieten deja mort. Cele de trebuință îi soseau din belșug de pe moșia lui Zeth, ba i se mai aduceau și de la Minturnae, de pe proprietățile lui Castricius – întrucât acesta își avea bunurile la Minturnae. Pe când se apropia moartea – cum ne-a relatat Eustochios, care a sosit târziu, căci locuia la Puteoli –, după ce i-a spus: *„încă te mai aștept"* și a mai spus că se străduia să reconducă divinitatea umană la divinitatea din univers[5], a trecut un șarpe pe sub patul în care zăcea și s-a strecurat într-o gaură din perete, iar el și-a dat sufletul, pe când avea, după spusele lui Eustochios, șaizeci și șase de ani, adică la împlinirea celui de-al doilea an al domniei lui Claudius. Când se sfârșea, eu, Porfir, mă găseam la Lilybeum, Amelius în Apameea Siriei, iar Castricius la Roma. Doar Eustochios era lângă el. Dacă socotim în sens invers șaizeci și șase de ani din al doilea an al domniei lui Claudius, data nașterii sale cade în al treisprezecelea an al domniei lui Sever[6]. El n-a dezvăluit nimănui nici luna în care s-a născut, nici ziua nașterii, căci nu socotea folositor ca cineva să facă vreun sacrificiu sau să dea vreun ospăț în cinstea zilei sale de naștere, deși sacrifica și dădea ospețe pentru prieteni la aniversările tradiționale ale lui Platon și Socrate, când cei mai capabili dintre ei trebuiau să citească un discurs în fața invitaților.

[3.]Ἃ μέντοι ἡμῖν αὐτὸς ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ἐν ταῖς ὁμιλίαις πολλάκις διηγεῖτο, ἦν τοιαῦτα. Προσφοιτᾶν μὲν γὰρ τῇ τροφῷ καίπερ εἰς γραμματοδιδασκάλου ἀπιόντα ἄχρις ὀγδόου ἔτους ἀπὸ γενέσεως ὄντα καὶ τοὺς μαζοὺς γυμνοῦντα θηλάζειν προθυμεῖσθαι: ἀκούσαντα δέ ποτε ὅτι ἀτηρόν ἐστι παιδίον, ἀποσχέσθαι αἰδεσθέντα. Εἰκοστὸν δὲ καὶ ὄγδοον ἔτος αὐτὸν ἄγοντα ὁρμῆσαι ἐπὶ φιλοσοφίαν καὶ τοῖς τότε κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν εὐδοκιμοῦσι συσταθέντα κατιέναι ἐκ τῆς ἀκροάσεως αὐτῶν κατηφῆ καὶ λύπης πλήρη, ὡς καί τινι τῶν φίλων διηγεῖσθαι ἃ πάσχοι: τὸν δὲ συνέντα αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὸ βούλημα ἀπενέγκαι πρὸς Ἀμμώνιον, οὗ μηδέπω πεπείρατο. Τὸν δὲ εἰσελθόντα καὶ ἀκούσαντα φάναι πρὸς τὸν ἑταῖρον: τοῦτον ἐζήτουν. Καὶ ἀπὸ ἐκείνης τῆς ἡμέρας συνεχῶς τῷ Ἀμμωνίῳ παραμένοντα τοσαύτην ἕξιν ἐν φιλοσοφίᾳ κτήσασθαι, ὡς καὶ τῆς παρὰ τοῖς Πέρσαις ἐπιτηδευομένης πεῖραν λαβεῖν σπεῦσαι καὶ τῆς παρ᾽ Ἰνδοῖς κατορθουμένης. Γορδιανοῦ δὲ τοῦ βασιλέως ἐπὶ τοὺς Πέρσας παριέναι μέλλοντος δοὺς ἑαυτὸν τῷ στρατοπέδῳ συνεισῄει ἔτος ἤδη τριακοστὸν ἄγων καὶ ἕνατον. Ἕνδεκα γὰρ ὅλων ἐτῶν παραμένων τῷ Ἀμμωνίῳ συνεσχόλασε. Τοῦ δὲ Γορδιανοῦ περὶ τὴν Μεσοποταμίαν ἀναιρεθέντος μόλις φεύγων εἰς τὴν Ἀντιόχειαν διεσώθη. Καὶ Φιλίππου τὴν βασιλείαν κρατήσαντος τεσσαράκοντα γεγονὼς ἔτη εἰς τὴν Ῥώμην ἄνεισιν. Ἐρεννίῳ δὲ καὶ Ὠριγένει καὶ Πλωτίνῳ συνθηκῶν γεγονυιῶν μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων ἃ δὴ ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν αὐτοῖς ἀνεκεκάθαρτο, ἔμενε καὶ ὁ Πλωτῖνος συνὼν μέν τισι τῶν προσιόντων, τηρῶν δὲ ἀνέκπυστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα. Ἐρεννίου δὲ πρώτου τὰς συνθήκας παραβάντος, Ὠριγένης μὲν ἠκολούθει τῷ φθάσαντι Ἐρεννίῳ. Ἔγραψε δὲ οὐδὲν πλὴν τὸ Περὶ τῶν δαιμόνων σύγγραμμα καὶ ἐπὶ Γαλιήνου Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. Πλωτῖνος δὲ ἄχρι μὲν πολλοῦ γράφων οὐδὲν διετέλεσεν, ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς: καὶ οὕτως ὅλων ἐτῶν δέκα διετέλεσε, συνὼν μέν τισι, γράφων δὲ οὐδέν. Ἦν δὲ ἡ διατριβή, ὡς ἂν αὐτοῦ ζητεῖν προτρεπομένου τοὺς συνόντας, ἀταξίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας, ὡς Ἀμέλιος ἡμῖν διηγεῖτο. Προσῆλθε δὲ αὐτῷ ὁ Ἀμέλιος τρίτον ἔτος ἄγοντι ἐν τῇ Ῥώμῃ κατὰ τὸ τρίτον ἔτος τῆς Φιλίππου βασιλείας καὶ ἄχρι τοῦ πρώτου ἔτους τῆς Κλαυδίου

[3.] Lucrurile legate de sine, pe care mi le povestea adesea în convorbirile noastre, erau următoarele: mai întâi, că în al optulea an de la naștere, deși mergea la școala grămăticului, continua să se întoarcă la doica sa și îi dezvelea sânii din dorința de a suge: dar a renunțat, deoarece s-a rușinat când a auzit pe cineva spunând că este o pacoste de copil. Când a intrat în al douăzeci și optulea an al vieții, a simțit imboldul spre filosofie, dar, deși a fost pus în legătură cu cei mai apreciați pe atunci <filosofi> din Alexandria, se întorcea de la lecțiile lor dezamăgit și trist, până când i-a mărturisit unui prieten suferințele sale: deoarece prietenul i-a înțeles dorința sufletului, l-a dus la Ammonios[7], pe care nu-l încercase încă. De îndată ce a intrat și l-a ascultat, i-a spus prietenului: „Pe el îl căutam". Și, după ce, începând cu acea zi, a rămas fără încetare alături de Ammonios, a dobândit o asemenea deprindere în filosofie, că năzuia deja s-o cunoască direct pe cea practicată printre perși și pe cea onorată la indieni. Pentru că împăratul Gordian era pregătit să pornească împotriva perșilor, după ce s-a alăturat suitei sale, a mers cu ei <la război>, pe când intra în al treizeci și nouălea an al vieții. Frecventase, de fapt, școala lui Ammonios unsprezece ani întregi. Dar Gordian, după ce a fost învins în Mesopotamia, de-abia a scăpat cu fuga și s-a refugiat la Antiohia. Iar când domnia imperiului a fost preluată de Filip, Plotin, care ajunsese la patruzeci de ani, a venit la Roma. După ce s-a încheiat o înțelegere între Herennios, Origene și Plotin ca să nu dezvăluie nici una din învățăturile pe care Ammonios le clarificase în prelegerile sale, Plotin a și rămas <credincios legământului>, pentru că a menținut secretul învățăturilor primite de la Ammonios, deși ținea lecții celor care îl frecventau. Însă, după ce Herennios a încălcat primul înțelegerea, Origene i-a urmat exemplul. El n-a scris decât tratatul *Despre daimoni* și mai târziu, sub Galienus, tratatul *Singurul creator este împăratul*[8]. Plotin, în schimb, a continuat încă mult timp să nu scrie nimic, căci ținea doar prelegeri în spiritul învățăturii lui Ammonios: și a făcut așa zece ani împliniți, timp în care avea un anumit public, dar nu scria nimic. Și, fiindcă își invita auditorii să propună probleme de cercetat, conversația lui era dezordonată și plină de vorbărie, cum ne povestea Amelius. Iar acesta i s-a alăturat pe când Plotin trăia deja de trei ani la Roma, în al treilea an al domniei lui Filip, și, după ce i-a rămas alături până în primul an al lui Claudius, a adunat cu

βασιλείας παραμείνας ἔτη ὅλα συγγέγονεν εἴκοσι καὶ τέσσαρα, ἕξιν μὲν ἔχων ὅτε προσῆλθεν ἀπὸ τῆς Λυσιμάχου συνουσίας, φιλοπονίᾳ δὲ ὑπερβαλλόμενος τῶν καθ᾽ αὑτὸν πάντων διὰ τὸ καὶ σχεδὸν πάντα τὰ Νουμηνίου καὶ γράψαι καὶ συναγαγεῖν καὶ σχεδὸν τὰ πλεῖστα ἐκμαθεῖν: σχόλια δὲ ἐκ τῶν συνουσιῶν ποιούμενος ἑκατόν που βιβλία συνέταξε τῶν σχολίων, ἃ Οὐστιλλιανῷ Ἡσυχίῳ τῷ Ἀπαμεῖ, ὃν υἱὸν ἔθετο, κεχάρισται.

|4.| Τῷ δεκάτῳ δὲ ἔτει τῆς Γαλιήνου βασιλείας ἐγὼ Πορφύριος ἐκ τῆς Ἑλλάδος μετὰ Ἀντωνίου τοῦ Ῥοδίου γεγονὼς καταλαμβάνω μὲν τὸν Ἀμέλιον ὀκτωκαιδέκατον ἔτος ἔχοντα τῆς πρὸς Πλωτῖνον συνουσίας, μηδὲν δέ πω γράφειν τολμήσαντα πλὴν τῶν σχολίων ἃ οὐδέπω εἰς ἑκατὸν τὸ πλῆθος αὐτῷ συνῆκτο. Ἦν δὲ ὁ Πλωτῖνος τῷ δεκάτῳ ἔτει τῆς Γαλιήνου βασιλείας ἀμφὶ τὰ πεντήκοντα ἔτη καὶ ἐννέα. Ἐγὼ δὲ Πορφύριος τὸ πρῶτον αὐτῷ συγγέγονα αὐτὸς ὢν τότε ἐτῶν τριάκοντα. Ἀπὸ μέντοι τοῦ πρώτου ἔτους τῆς Γαλιήνου ἀρχῆς προτραπεὶς ὁ Πλωτῖνος γράφειν τὰς ἐμπιπτούσας ὑποθέσεις, τὸ δέκατον ἔτος τῆς Γαλιήνου ἀρχῆς, ὅτε τὸ πρῶτον αὐτῷ ἐγὼ ὁ Πορφύριος ἐγνωρίσθην, γράψας εὑρίσκεται εἴκοσι καὶ ἓν βιβλίον ἃ καὶ κατείληφα ἐκδεδομένα ὀλίγοις. Οὐδὲ γὰρ ἦν πω ῥᾳδία ἡ ἔκδοσις οὐδὲ εὐσυνειδήτως ἐγίγνετο οὐδ᾽ ἁπλῶς κἀκ τοῦ ῥᾴστου, ἀλλὰ μετὰ πάσης κρίσεως τῶν λαμβανόντων. Ἦν δὲ καὶ τὰ γεγραμμένα ταῦτα ἃ διὰ τὸ μὴ αὐτὸν ἐπιγράφειν ἄλλος ἄλλο ἑκάστῳ τοὐπίγραμμα ἐτίθει. Αἱ δ᾽ οὖν κρατήσασαι ἐπιγραφαί εἰσιν αἵδε: θήσω δὲ καὶ τὰς ἀρχὰς τῶν βιβλίων, εἰς τὸ εὐεπίγνωστον εἶναι ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἕκαστον τῶν δηλουμένων βιβλίων:

Περὶ τοῦ καλοῦ· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ καλὸν ἔστι μὲν ἐν ὄψει πλεῖστον.
Περὶ ψυχῆς ἀθανασίας· οὗ ἡ ἀρχή· εἰ δ᾽ ἐστιν ἀθάνατος ἕκαστος.
Περὶ εἱμαρμένης· οὗ ἡ ἀρχή· πάντα τὰ γινόμενα.
Περὶ οὐσίας τῆς ψυχῆς· οὗ ἡ ἀρχή· τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν.
Περὶ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος· οὗ ἡ ἀρχή· πάντες ἄνθρωποι ἐξ ἀρχῆς γενόμενοι.

totul douăzeci și patru de ani <de convieţuire>; când a venit, avea deja deprinderea <filosofici> din lecţiile lui Lysimachos și îi întrecea pe toţi cei din jurul lui Plotin prin râvna pentru studiu, graţie căreia a copiat aproape toate scrierile lui Numenios și mai că le ştia pe de rost pe cele mai multe din ele; după ce a făcut însemnări după prelegerile <lui Plotin>, le-a ordonat în vreo sută de cărţi, pe care le-a dedicat lui Ustilian Hesychios din Apamea, fiul său adoptiv.

[4.] În al zecelea an al domniei lui Galienus, eu, Porfir, venind din Grecia împreună cu Antonius din Rhodos, îl găsesc pe Amelius, care avea deja optsprezece ani de când era în compania lui Plotin, dar care nu îndrăznise încă să scrie nimic în afara notiţelor sale, ce nu fuseseră încă adunate de el în o sută <de cărţi>. Iar Plotin avea în jur de cincizeci și nouă de ani în acest al zecelea an al domniei lui Galienus. În privinţa mea, Porfir, m-am alăturat lui pe când aveam treizeci de ani. După ce, la scurgerea primului an al domniei lui Galienus, începuse să scrie pe marginea unor subiecte întâmplătoare, în al zecelea an al domniei aceluiași, când l-am cunoscut prima oară și eu, Porfir, se pare că scrisese douăzeci și unu de tratate, pe care le-am și dobândit, deși fuseseră dăruite doar câtorva apropiaţi: căci nu era deloc ușoară copierea lor, nici nu era ușor permisă sau în mod simplu și la îndemână, ci printr-o riguroasă alegere a celor care le primeau. Iar aceste tratate erau cele cărora, datorită faptului că nu le dăduse nici un titlu, fiecare le punea titlul care voia. Titlurile care au prevalat sunt următoarele (voi pune și începuturile tratatelor, pentru a fi ușor de recunoscut după începutul său fiecare dintre tratatele indicate):

I, 6 (1) *Despre frumos*; care începe cu: *Frumosul se găsește cel mai mult în vedere.*
IV, 7 (2) *Despre nemurirea sufletului*; care începe cu: *Dacă fiecare din noi este nemuritor.*
III, 1 (3) *Despre destin*; care începe cu: *Toate evenimentele.*
IV, 2 (4) *Despre esenţa sufletului*; care începe cu: *Esenţa sufletului.*
V, 9 (5) *Despre inteligenţă, idei și ființă*; care începe cu: *Toţi oamenii, încă de la naștere.*

Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς· οὗ ἡ ἀρχή· πολλάκις ἐγειρόμενος.
Πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου τὸ μετὰ τὸ πρῶτον καὶ περὶ τοῦ ἑνός· οὗ ἡ ἀρχή· εἴ τι ἐστὶ μετὰ τὸ πρῶτον.
Εἰ αἱ πᾶσαι ψυχαὶ μία· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα ὥσπερ ψυχήν.
Περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός· οὗ ἡ ἀρχή· ἅπαντα τὰ ὄντα.
Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων· οὗ ἡ ἀρχή· τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχάς.
Περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ ἓν πάντα.
Περὶ τῶν δύο ὑλῶν· οὗ ἡ ἀρχή· τὴν λεγομένην ὕλην.
Ἐπισκέψεις διάφοροι· οὗ ἡ ἀρχή· νοῦς φησιν ὁρᾷ ἐνούσας ἰδέας.
Περὶ τῆς κυκλοφορίας· οὗ ἡ ἀρχή· διὰ τί κύκλῳ κινεῖται.
Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος· οὗ ἡ ἀρχή· τῶν μὲν αἱ ὑποστάσεις.
Περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς· οὗ ἡ ἀρχή· οὐκ ἐξάξεις, ἵνα μὴ ἐξίῃ.
Περὶ ποιότητος· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα τὸ ὂν καὶ ἡ οὐσία.
Εἰ καὶ τῶν καθέκαστά εἰσιν ἰδέαι· οὗ ἡ ἀρχή· εἰ καὶ τοῦ καθέκαστον.
Περὶ ἀρετῶν· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα.
Περὶ διαλεκτικῆς· οὗ ἡ ἀρχή· τίς τέχνη ἢ μέθοδος.
Πῶς ἡ ψυχὴ τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας μέση εἶναι λέγεται· οὗ ἡ ἀρχή· ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ.

Ταῦτα μὲν οὖν εἴκοσι καὶ ἓν ὄντα, ὅτε αὐτῷ τὸ πρῶτον προσῆλθον ὁ Πορφύριος, εὕρηται γεγραμμένα: πεντηκοστὸν δὲ καὶ ἔννατον ἔτος ἦγε τότε ὁ Πλωτῖνος.

[5.] Συγγεγονὼς δὲ αὐτῷ τοῦτό τε τὸ ἔτος καὶ ἐφεξῆς ἄλλα ἔτη πέντε - ὀλίγον γὰρ ἔτι πρότερον τῆς δεκαετίας ἐγεγόνειν ὁ Πορφύριος ἐν τῇ Ῥώμῃ, τοῦ Πλωτίνου τὰς θερινὰς μὲν ἄγοντος ἀργούς, συνόντος δὲ ἄλλως ἐν ταῖς ὁμιλίαις - ἐν δὴ τοῖς ἓξ ἔτεσι τούτοις πολλῶν ἐξετάσεων ἐν ταῖς συνουσίαις γιγνομένων καὶ γράφειν αὐτὸν ἀξιούντων Ἀμελίου τε καὶ ἐμοῦ, γράφει μὲν

IV, 8 (6) *Despre coborârea sufletului în corpuri*; care începe cu: *Deseori, când mă trezesc.*
V, 4 (7) *Cum derivă din principiu ce este în urma lui și despre unu*; care începe cu: *Dacă există ceva după principiu.*
IV, 9 (8) *Dacă toate sufletele sunt unul singur*; care începe cu: *Oare, după cum <spunem că> sufletul.*
VI, 9 (9) *Despre bine și despre unu*; care începe cu: *Toate ființele.*
V, 1 (10) *Despre cele trei ipostaze primare*; care începe cu: *Cine a făcut ca sufletele.*
V, 2 (11) *Despre generare și despre ordinea realităților posterioare principiului*; care începe cu: *Unul este toate lucrurile.*
II, 4 (12) *Despre cele două materii*; care începe cu: *Așa-numita materie.*
III, 9 (13) *Felurite considerații*; care începe cu: *Inteligența, spune <Platon>, vede ideile cuprinse.*
II, 2 (14) *Despre mișcarea circulară*; care începe cu: *De ce se mișcă <cerul> circular?*[9]
III, 4 (15) *Despre daimonul sortit fiecăruia*; care începe cu: *Pe când ipostazele.*
I, 9 (16) *Despre sinuciderea voluntară*; care începe cu: *Să nu-ți scoți sufletul, ca să nu plece.*
II, 6 (17) *Despre calitate <și formă>*; care începe cu: *<Este>, oare, ființa <diferită de> substanță?*
V, 7 (18) *Dacă există și idei ale lucrurilor particulare*; care începe cu: *Oare <există idee> pentru fiecare lucru în parte.*
I, 2 (19) *Despre virtuți*; care începe cu: *Pentru că relele <sunt> aici.*
I, 3 (20) *Despre dialectică*; care începe cu: *Ce artă sau metodă.*
IV, 1 (21) *În ce sens se spune că sufletul este intermediar între substanța indivizibilă și cea divizibilă*; care începe cu: *În lumea inteligibilă.*

Aceste douăzeci și unu de tratate se găseau deja scrise, când eu, Porfir, am ajuns prima oară lângă el. Plotin intrase pe atunci în al cincizeci și nouălea an al vieții sale.

|5.| Cât timp am fost alături de el, și în acest an, și în următorii cinci, (căci eu, Porfir, sosisem la Roma cu puțin înainte de al zecelea an al <domniei lui Galienus>) deși Plotin obișnuia să-și respecte repausurile de vară, iar în rest își petrecea timpul împreună cu noi în întruniri, remarcabil este că, în acești șase ani, deoarece s-au dezbătut multe chestiuni în timpul pomenitelor întruniri și fiindcă Amelius și cu mine găseam de cuviință ca el să le aștearnă în scris, a scris <tratatele>:

Περὶ τοῦ τί τὸ ὂν πανταχοῦ ὅλον εἶναι ἓν καὶ ταὐτὸν βιβλία δύο· τούτων δὲ τὸ πρῶτον ἀρχὴν ἔχει· ἆρα γε ἡ ψυχὴ πανταχοῦ· τοῦ δὲ δευτέρου ἡ ἀρχή: ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ.

Γράφει δὲ ἐφεξῆς ἄλλα δύο, ὧν τὸ μὲν

Περὶ τοῦ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν καὶ τί τὸ πρώτως νοοῦν καὶ τί τὸ δευτέρως· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ μέν ἐστι νοεῖν ἄλλο ἄλλο, τὸ δὲ αὐτὸ αὑτό: τὸ δὲ
Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ· οὗ ἡ ἀρχή· λέγεται τὸ μὲν δυνάμει.

Περὶ τῆς τῶν ἀσωμάτων ἀπαθείας· οὗ ἡ ἀρχή· τὰς αἰσθήσεις οὐ πάθη λέγοντες.
Περὶ ψυχῆς πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ ψυχῆς ὅσα ἀπορήσαντας δεῖ.
Περὶ ψυχῆς δεύτερον· οὗ ἡ ἀρχή· τί οὖν ἐρεῖ.
Περὶ ψυχῆς τρίτον ἢ περὶ τοῦ πῶς ὁρῶμεν· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδήπερ ὑπερεθέμεθα.
Περὶ θεωρίας· οὗ ἡ ἀρχή· παίζοντες τὴν πρώτην.
Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδή φαμεν.
Περὶ νοῦ καὶ ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ τἀγαθοῦ· οὗ ἡ ἀρχή· τὸν νοῦν τὸν ἀληθῆ νοῦν.
Πρὸς τοὺς γνωστικούς· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν.
Περὶ ἀριθμῶν· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρ᾽ ἐστὶ πλῆθος.
Πῶς τὰ πόρρω ὁρώμενα μικρὰ φαίνεται· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρά γε τὰ πόρρω ὁρώμενα.
Εἰ ἐν παρατάσει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ εὐδαιμονεῖν.
Περὶ τῆς διὸ ὅλων κράσεως· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ τῆς δι᾽ ὅλων λεγομένης.
Πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τἀγαθοῦ· οὗ ἡ ἀρχή· εἰς γένεσιν πέμπων ὁ θεός.
Περὶ τοῦ ἑκουσίου· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρ᾽ ἐστὶ περὶ θεῶν.
Περὶ τοῦ κόσμου· οὗ ἡ ἀρχή· τὸν κόσμον ἀεὶ λέγοντες.
Περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης· οὗ ἡ ἀρχή· τὰς αἰσθήσεις οὐ τυπώσεις.

VI, 4-5 (22-23) Cele două tratate: *De ce ființa este pretutindeni în întregime?*; Dintre ele, primul începe cu: *Este oare sufletul prezent peste tot?*, iar al doilea, cu: *Ceea ce este unu și identic în număr.*

Scrie, pe de altă parte, alte două tratate, dintre care unul:

V, 6 (24) *Despre faptul că ce este dincolo de ființă nu gândește și despre ce este intelectul primar și cel secundar*; care începe cu: *Există o deosebire între a gândi ceva diferit de tine și a te gândi pe tine.*
II, 5 (25) Celălalt este *Despre a fi în potență și în act:* care începe cu: *<Între existente> se spune că ceva este în potență.* <Apoi urmează>:

III, 6 (26) *Despre neafectarea celor incorporale*; care începe cu: *Dacă spunem că senzațiile nu sunt afectări.*
IV, 3 (27) *Despre suflet I*; care începe cu: *Cât despre suflet, după ce am avut atâtea îndoieli, trebuie.*
IV, 4 (28) *Despre suflet II*; care începe cu: *Așadar ce va zice.*
IV, 5 (29) *Despre suflet III, sau despre cum vedem*; care începe cu: *De vreme ce am amânat.*
III, 8 (30) *Despre contemplație*; care începe cu: *Mai întâi glumind.*
V, 8 (31) *Despre frumosul inteligibil*; care începe cu: *Pentru că spunem.*
V, 5 (32) *Despre inteligență, despre faptul că inteligibilele nu sunt exterioare inteligenței și despre bine*; care începe cu: *Inteligența, adevărata inteligență.*
II, 9 (33) *Contra gnosticilor*; care începe cu: *Așadar, fiindcă ni s-a arătat.*
VI, 6 (34) *Despre numere;* care începe cu: *Este oare multiplicitatea.*
II, 8 (35) *De ce <obiectele> îndepărtate par mici*; care începe cu: *Oare <de ce obiectele> îndepărtate.*
I, 5 (36) *Dacă fericirea crește în timp*; care începe cu: *Oare fericirea.*
II, 7 (37) *Despre amestecul total*; care începe cu: *<Să examinăm> așa-numitul amestec total.*
VI, 7 (38) *Cum s-a instituit mulțimea ideilor și despre bine*; care începe cu: *Când zeul trimise <sufletele> în lumea devenirii.*
VI, 8 (39) *Despre actul voluntar*; care începe cu: *Oare și despre zei.*
II, 1 (40) *Despre univers*; care începe cu: *Dacă spunem că universul este etern.*
IV, 6 (41) *Despre senzație și memorie*; care începe cu: *Senzațiile nu sunt impresii.*

Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ τῶν ὄντων πόσα καὶ τίνα.
Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν δεύτερον· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ περὶ τῶν λεγομένων.
Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν τρίτον· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ μὲν τῆς οὐσίας ὅπῃ δοκεῖ.
Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου· οὗ ἡ ἀρχή· τὸν αἰῶνα καὶ τὸν χρόνον.

Ταῦτα τὰ εἴκοσι καὶ τέτταρα ὄντα ὅσα ἐν τῷ ἑξαέτει χρόνῳ τῆς παρουσίας ἐμοῦ Πορφυρίου ἔγραψεν, ἐκ προσκαίρων προβλημάτων τὰς ὑποθέσεις λαβόντα, ὡς ἐκ τῶν κεφαλαίων ἑκάστου τῶν βιβλίων ἐδηλώσαμεν, μετὰ τῶν πρὸ τῆς ἐπιδημίας ἡμῶν εἴκοσι καὶ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεται τεσσαρακονταπέντε.

[6.] Ἐν δὲ τῇ Σικελίᾳ διατρίβοντός μου, ἐκεῖ γὰρ ἀνεχώρησα περὶ τὸ πεντεκαιδέκατον ἔτος τῆς βασιλείας Γαλιήνου, ὁ Πλωτῖνος γράψας πέντε βιβλία ἀποστέλλει μοι ταῦτα:

Περὶ εὐδαιμονίας· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ εὖ ζῆν καὶ εὐδαιμονεῖν.
Περὶ προνοίας πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ μὲν τῷ αὐτομάτῳ.
Περὶ προνοίας δεύτερον· οὗ ἡ ἀρχή· τί τοίνυν δοκεῖ περὶ τούτων.
Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα τὸ νοοῦν ἑαυτὸ ποικίλον δεῖ εἶναι.
Περὶ ἔρωτος· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ ἔρωτος πότερα θεός.

Ταῦτα μὲν οὖν τῷ πρώτῳ ἔτει τῆς Κλαυδίου πέμπει βασιλείας· ἀρχομένου δὲ τοῦ δευτέρου, ὅτε καὶ μετ' ὀλίγον θνῄσκει, πέμπει ταῦτα·

Τίνα τὰ κακά· οὗ ἡ ἀρχή· οἱ ζητοῦντες πόθεν τὰ κακά.
Εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα· οὗ ἡ ἀρχή· ἡ τῶν ἄστρων φορά.
Τί τὸ ζῷον; οὗ ἡ ἀρχή· ἡδοναὶ καὶ λῦπαι.
Περὶ εὐδαιμονίας· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρ' ἄν τις ἕτερον εἴποι.

VI, 1 (42) *Despre genurile ființei I*; care începe cu: *Despre ființe, câte sunt și de ce fel.*
VI, 2 (43) *Despre genurile ființei II*; care începe cu: *După ce, în privința celor spuse.*
VI, 3 (44) *Despre genurile ființei III*; care începe cu: *Despre cum pare substanța.*
III, 7 (45) *Despre eternitate și timp*; care începe cu: *<Dacă spunem> că* eternitatea *și timpul.*

Aceste tratate, care erau în număr de douăzeci și patru, câte a scris în cei șase ani ai șederii mele, a lui Porfir, alături de el <și> care își luau subiectele din chestiunile care se dezbăteau cu ocazia <întrunirilor>, cum am lămurit în temeiul rezumatelor puse de mine în fruntea fiecărui tratat, împreună cu cele douăzeci și una <scrise> înaintea venirii mele, fac în total patruzeci și cinci de tratate.

[6.] În timpul șederii mele în Sicilia, căci acolo m-am retras cam în al cincisprezecelea an al domniei lui Galienus, Plotin, care mai scrisese cinci tratate, mi le-a trimis <și> pe acestea:

I, 4 (46) *Despre fericire*; care începe cu: *Dacă viața bună și faptul de a fi fericit.*
III, 2 (47) *Despre providență I*; care începe cu: *<Ce absurd este să atribui> accidentului.*
III, 3 (48) *Despre providență II*; care începe cu: *Așadar, ce trebuie să credem despre aceste lucruri?*
V, 3 (49) *Despre ipostazele cognitive și despre cel de dincolo*; care începe cu: *Cine se gândește pe sine trebuie să fie complex?*
III, 5 (50) *Despre iubire*; care începe cu: *Despre iubire, dacă e un zeu.*

Pe acestea mi le trimite în primul an al domniei lui Claudius; la începutul celui de-al doilea an, în care după puțin timp și moare, îmi trimite următoarele tratate:

I, 8 (51) *Ce sunt relele*; care începe cu: *Cine cercetează sursa relelor.*
II, 3 (52) *Despre influența astrelor*; care începe cu: *Translația astrelor.*
I, 1 (53) *Ce este viețuitorul*; care începe cu: *Plăcerile și tristețile.*
I, 7 (54) *Despre fericire*; care începe cu: *Ar putea oare cineva spune <că, pentru fiecare ființă, binele> este diferit.*

Ταῦτα μετὰ τεσσαρακονταπέντε τῶν πρώτων καὶ δευτέρων γραφέντων γίνεται τέτταρα καὶ πεντήκοντα. Ὥσπερ δὲ ἐγράφη, τὰ μὲν κατὰ πρώτην ἡλικίαν, τὰ δὲ ἀκμάζοντος, τὰ δὲ ὑπὸ τοῦ σώματος καταπονουμένου, οὕτω καὶ τῆς δυνάμεως ἔχει τὰ βιβλία. Τὰ μὲν γὰρ πρῶτα εἴκοσι καὶ ἓν ἐλαφροτέρας ἐστὶ δυνάμεως καὶ οὐδέπω πρὸς εὐτονίαν ἀρκοῦν μέγεθος ἐχούσης, τὰ δὲ τῆς μέσης ἐκδόσεως τυχόντα τὸ ἀκμαῖον τῆς δυνάμεως ἐμφαίνει καί ἐστι τὰ εἰκοσιτέσσαρα πλὴν τῶν βραχέων τελεώτατα, τὰ μέντοι τελευταῖα ἐννέα ὑφειμένης ἤδη τῆς δυνάμεως γέγραπται καὶ μᾶλλόν γε τὰ τελευταῖα τέσσαρα ἢ τὰ πρὸ τούτων πέντε.

17. Ἔσχε δὲ ἀκροατὰς μὲν πλείους, ζηλωτὰς δὲ καὶ διὰ φιλοσοφίαν συνόντας Ἀμέλιόν τε ἀπὸ τῆς Τουσκίας, οὗ τὸ ὄνομα ἦν Γεντιλιανὸς τὸ κύριον, αὐτὸς δὲ διὰ τοῦ ρ Ἀμέριον αὐτὸν καλεῖν ἠξίου ἀπὸ τῆς ἀμερείας ἢ τῆς ἀμελείας πρέπειν αὐτῷ καλεῖσθαι λέγων. Ἔσχε δὲ καὶ ἰατρικόν τινα Σκυθοπολίτην Παυλῖνον ὃν ὁ Ἀμέλιος Μίκκαλον προσηγόρευε, παρακουσμάτων πλήρη γεγονότα. Ἀλλὰ μὴν καὶ Ἀλεξανδρέα Εὐστόχιον ἰατρικὸν ἔσχεν ἕτερον, ὃς περὶ τὰ τελευταῖα τῆς ἡλικίας γνωρισθεὶς αὐτῷ διέμενε θεραπεύων ἄχρι τοῦ θανάτου καὶ μόνοις τοῖς Πλωτίνου σχολάζων ἕξιν περιεβάλλετο γνησίου φιλοσόφου. Συνῆν δὲ καὶ Ζωτικὸς κριτικός τε καὶ ποιητικός, ὃς καὶ τὰ Ἀντιμάχου διορθωτικὰ πεποίηται καὶ τὸν „Ἀτλαντικὸν" εἰς ποίησιν μετέβαλε πάνυ ποιητικῶς, συγχυθεὶς δὲ τὰς ὄψεις πρὸ ὀλίγου τῆς Πλωτίνου τελευτῆς ἀπέθανεν. Ἔφθασε δὲ καὶ ὁ Παυλῖνος προαποθανὼν τοῦ Πλωτίνου. Ἔσχε δὲ καὶ Ζῆθον ἑταῖρον, Ἀράβιον τὸ γένος, Θεοδοσίου τοῦ Ἀμμωνίου γενομένου ἑταίρου εἰς γάμον λαβόντα θυγατέρα. Ἦν δὲ καὶ οὗτος ἰατρικὸς καὶ σφόδρα πεφίλωτο τῷ Πλωτίνῳ· πολιτικὸν δὲ ὄντα καὶ ῥοπὰς ἔχοντα πολιτικὰς ἀναστέλλειν ὁ Πλωτῖνος ἐπειρᾶτο. Ἐχρῆτο δὲ αὐτῷ οἰκείως, ὡς καὶ εἰς τοὺς ἀγροὺς πρὸς αὐτὸν ἀναχωρεῖν πρὸ ἓξ σημείων Μητουρνῶν ὑπάρχοντας, οὓς Καστρίκιος ἐκέκτητο ὁ Φίρμος κεκλημένος, ἀνδρῶν τῶν καθ᾽ ἡμᾶς φιλοκαλώτατος γεγονὼς καὶ τόν τε Πλωτῖνον σεβόμενος καὶ Ἀμελίῳ οἷα οἰκέτης ἀγαθὸς ἐν πᾶσιν ὑπηρετούμενος καὶ

Acestea, împreună cu cele patruzeci și cinci din prima și a doua grupă de scrieri, fac cincizeci și patru. Și, după cum le-a scris pe unele în prima tinerețe, pe altele pe când era la maturitate, în fine, pe celelate când trupul său era vlăguit, tot așa își aveau și tratatele acestea partea lor de vigoare. Căci, pe de o parte, primele douăzeci și una de tratate sunt de o forță a gândirii mai inconsistentă, care nu are încă rigoarea necesară pentru dobândirea fermității; cele din perioada mijlocie par să prezinte maturitatea gândirii: cele douăzeci și patru de tratate <din acest grup> sunt perfecte, dacă nu ținem seama de unele scăderi; pe când cele nouă <tratate> de apus de carieră au fost scrise când vigoarea creatoare se diminuase, și anume mai mult în ultimele patru decât în cele cinci dinaintea lor.

[7.] A avut mai mulți auditori, dar ca <discipoli> zeloși și care convieţuiau cu el întru filosofie a avut mai puțini; mai întâi pe Amelius din Etruria, al cărui nume adevărat era Gentilianus; <Plotin> prefera să-l numească pe acesta folosind un „ρ", adică Ameriu, zicând că este mai potrivit să i se tragă numele de la ἀμέρεια, adică „indivizibilitate", decât de la ἀμέλεια, adică „nepăsare". L-a avut și pe Paulinus, medic din Skytopolis, pe care Amelius îl poreclea Mikkalos, adică „mititelul", deoarece era plin de cunoștințe prost asimilate. Dar l-a avut drept prieten și pe Eustochios, medicul din Alexandria, care, deși a fost cunoscut de acesta doar în ultimii ani de viață, i-a rămas alături, îngrijindu-l până la moarte și care, instruindu-se doar cu <învățăturile> lui Plotin, s-a învăluit cu aura unui filosof adevărat. S-a aflat în cercul lui și Zoticos, criticul și poetul, cel care făcuse și îndreptările operei lui Antimachos și transpusese în versuri de-o poeticitate desăvârșită *Povestea Atlantidei*[10]; acesta, după ce i-a slăbit vederea, a murit cu puțin înaintea sfârșitului lui Plotin, murind mai devreme decât el. L-a avut de tovarăș și pe Zeth, arab de neam, care luase în căsătorie pe fiica lui Theodosios, un vechi tovarăș al lui Ammonios. Era și el medic și i-a fost foarte drag lui Plotin. Deoarece era om politic și avea înclinații puternice spre activitățile publice, Plotin încerca să i le înfrâneze. A avut cu el relații foarte apropiate, încât s-a și retras la el, pe niște proprietăți de la țară, care se găseau la șase mile de Minturnae, proprietatea pe care o dobândise Castricius, poreclit Firmus, cel mai mare iubitor de frumos dintre bărbații din vremea noastră și care îl venera pe Plotin, îl slujea pe Amelius în toate aidoma unui slujitor credincios și era în toate strâns legat de mine,

Πορφυρίῳ ἐμοὶ ὅια γνησίῳ ἀδελφῷ ἐν πᾶσι προσεσχηκώς. Καὶ οὗτος οὖν ἐσέβετο Πλωτῖνον τὸν πολιτικὸν ἠρημένος βίον. Ἠκροῶντο δὲ αὐτοῦ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς συγκλήτου οὐκ ὀλίγοι ὧν ἔργον ἐν φιλοσοφίᾳ μάλιστα ἐποίουν Μάρκελλος Ὀρρόντιος καὶ Σαβινῖλλος. Ἦν δὲ καὶ Ῥογατιανὸς ἐκ τῆς συγκλήτου, ὃς εἰς τοσοῦτον ἀποστροφῆς τοῦ βίου τούτου προκεχωρήκει ὡς πάσης μὲν κτήσεως ἀποστῆναι, πάντα δὲ οἰκέτην ἀποπέμψασθαι, ἀποστῆναι δὲ καὶ τοῦ ἀξιώματος: καὶ πραίτωρ προιέναι μέλλων παρόντων τῶν ὑπηρετῶν μήτε προελθεῖν μήτε φροντίσαι τῆς λειτουργίας, ἀλλὰ μηδὲ οἰκίαν ἑαυτοῦ ἐλέσθαι κατοικεῖν, ἀλλὰ πρός τινας τῶν φίλων καὶ συνήθων φοιτῶντα ἐκεῖ τε δειπνεῖν κἀκεῖ καθεύδειν, σιτεῖσθαι δὲ παρὰ μίαν: ἀφ' ἧς δὴ ἀποστάσεως καὶ ἀφροντιστίας τοῦ βίου ποδαγρῶντα μὲν οὕτως, ὡς καὶ δίφρῳ βαστάζεσθαι, ἀναρρωσθῆναι, τὰς χεῖρας δὲ ἐκτεῖναι μὴ ὅιόν τε ὄντα χρῆσθαι ταύταις πολὺ μᾶλλον εὐμαρῶς ἢ οἱ τὰς τέχνας διὰ τῶν χειρῶν μετιόντες. Τοῦτον ἀπεδέχετο ὁ Πλωτῖνος καὶ ἐν τοῖς μάλιστα ἐπαινῶν διετέλει εἰς ἀγαθὸν παράδειγμα τοῖς φιλοσοφοῦσι προβαλλόμενος. Συνῆν δὲ καὶ Σεραπίων Ἀλεξανδρεὺς ῥητορικὸς μὲν τὰ πρῶτα, μετὰ ταῦτα δὲ καὶ ἐπὶ φιλοσόφοις συνὼν λόγοις, τοῦ δὲ περὶ χρήματα καὶ τὸ δανείζειν μὴ δυνηθεὶς ἀποστῆναι ἐλαττώματος. Ἔσχε δὲ καὶ ἐμὲ Πορφύριον Τύριον ὄντα ἐν τοῖς μάλιστα ἑταῖρον, ὃν καὶ διορθοῦν αὐτοῦ τὰ συγγράμματα ἠξίου.

|8.| Γράψας γὰρ ἐκεῖνος δὶς τὸ γραφὲν μεταλαβεῖν οὐδέποτ' ἂν ἠνέσχετο, ἀλλ' οὐδὲ ἅπαξ γοῦν ἀναγνῶναι καὶ διελθεῖν διὰ τὸ τὴν ὅρασιν μὴ ὑπηρετεῖσθαι αὐτῷ πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν. Ἔγραφε δὲ οὔτε εἰς κάλλος ἀποτυπούμενος τὰ γράμματα οὔτε εὐσήμως τὰς συλλαβὰς διαιρῶν οὔτε τῆς ὀρθογραφίας φροντίζων, ἀλλὰ μόνον τοῦ νοῦ ἐχόμενος καί, ὃ πάντες ἐθαυμάζομεν, ἐκεῖνο ποιῶν ἄχρι τελευτῆς διετέλεσε. Συντελέσας γὰρ παρ' ἑαυτῷ ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους τὸ σκέμμα, ἔπειτα εἰς γραφὴν παραδιδοὺς ἃ ἐσκέπτετο, συνειρεν οὕτω γράφων ἃ ἐν τῇ ψυχῇ διέθηκεν, ὡς ἀπὸ βιβλίου δοκεῖν μεταβάλλειν τὰ γραφόμενα· ἐπεὶ καὶ διαλεγόμενος πρός τινα καὶ συνείρων τὰς ὁμιλίας πρὸς τῷ σκέμματι ἦν, ὡς ἅμα τε ἀποπληροῦν τὸ ἀναγκαῖον τῆς ὁμιλίας καὶ τῶν ἐν σκέψει προκειμένων ἀδιάκοπον τηρεῖν τὴν διάνοιαν· ἀποστάντος γοῦν τοῦ προσδιαλεγομένου οὐδ' ἐπαναλαβὼν τὰ γεγραμμένα, διὰ τὸ

Porfir, ca un adevărat frate. Și el îl venera pe Plotin, deși alesese viața politică. Îl ascultau pe filosof și unii senatori, nu puțini, dintre cei care depuneau mai multă strădanie într-ale filosofiei: Marcellus Orontius și Sabinillus. Rogatianus provenea, de asemenea, dintre senatori; acesta a ajuns la o asemenea detașare de viață, încât și-a abandonat averea strânsă cu trudă, și-a concediat toată servitorimea și a renunțat la demnitățile publice: fiind pe punctul de a merge, în calitate de pretor, la tribunal, când au venit lictorii, n-a vrut să meargă, nici nu s-a mai preocupat de îndatorirea sa și nici măcar n-a mai vrut să locuiască acasă la el, ci adăsta pe la prieteni și apropiați, unde și prânzea și dormea; mânca doar o dată la două zile: de pe urma acestei detașări și neglijări a vieții s-a și întremat, deși suferise în așa măsură de gută, încât era purtat într-o lectică: și, de unde nu fusese nici măcar în stare să desfacă degetele, acum se folosea de mâini mai bine decât cei care se ocupă cu meșteșuguri bazate pe folosirea lor. El era în grațiile lui Plotin, care îl lăuda fără încetare mai mult decât pe ceilalți, dându-l drept pildă bună filosofilor. A fost alături de el și Serapion Alexandrinul, care fusese mai întâi retor și care apoi s-a familiarizat și cu discursurile filosofice, fără însă să fie capabil să renunțe vreodată la răul obicei de a iubi banii și de a face camătă. M-a avut ca tovarăș și pe mine, Porfir din Tyr, care mă număram printre discipolii săi preferați și mă socotea demn să-i corectez scrierile.

[8.] Căci, după ce terminase de scris, nu suferea să reia ce scrisese, dar nici măcar să citească o dată și să parcurgă <manuscrisul>, deoarece vederea nu-l ajuta la citit. Scria fără să traseze citeț literele, fără să distingă clar silabele și fără să se sinchisească de ortografie, ci se ținea numai de sens. A continuat cu statornicie să facă acest lucru, care ne umplea de admirație, până s-a stins. După ce compunea în mintea sa subiectul tratatului, când așternea în scris cele gândite scria fără întrerupere și de o așa manieră cele pe care le dispusese în cugetul său, încât părea că preia lucrurile scrise dintr-o carte: ba chiar înainta în compoziția sa chiar și atunci când conversa cu cineva și întreținea discuții, încât satisfăcea convenientele conversației și în același timp păstra neîntreruptă gândirea celor dispuse în spirit; dar, după ce pleca interlocutorul, fără a mai relua cele scrise, deoarece vederea,

μὴ ἐπαρκεῖν αὐτῷ πρὸς ἀνάληψιν, ὡς εἰρήκαμεν, τὴν ὅρασιν, τὰ ἑξῆς ἂν ἐπισυνῆψεν, ὡς μηδένα διαστήσας χρόνον μεταξὺ ὅτε τὴν ὁμιλίαν ἐποιεῖτο. Συνῆν οὖν καὶ ἑαυτῷ ἅμα καὶ τοῖς ἄλλοις, καὶ τήν γε πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν οὐκ ἄν ποτε ἐχάλασεν, ἢ μόνον ἐν τοῖς ὕπνοις, ὃν ἂν ἀπέκρουεν ἥ τε τῆς τροφῆς ὀλιγότης - οὐδὲ γὰρ ἄρτου πολλάκις ἂν ἥψατο - καὶ ἡ πρὸς τὸν νοῦν αὐτοῦ διαρκὴς ἐπιστροφή.

|9.| Ἔσχε δὲ καὶ γυναῖκας σφόδρα φιλοσοφίᾳ προσκειμένας, Γεμίναν τε, ἧς καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ κατῴκει, καὶ τὴν ταύτης θυγατέρα Γεμίναν, ὁμοίως τῇ μητρὶ καλουμένην, Ἀμφίκλειάν τε τὴν Ἀρίστωνος τοῦ Ἰαμβλίχου υἱοῦ γεγονυῖαν γυναῖκα, σφόδρα φιλοσοφίᾳ προσκειμένας. Πολλοὶ δὲ καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἀποθνῄσκειν μέλλοντες τῶν εὐγενεστάτων φέροντες τὰ ἑαυτῶν τέκνα, ἄρρενάς τε ὁμοῦ καὶ θηλείας, ἐκείνῳ παρέδίδοσαν μετὰ τῆς ἄλλης οὐσίας ὡς ἱερῷ τινι καὶ θείῳ φύλακι. Διὸ καὶ ἐπεπλήρωτο αὐτῷ ἡ οἰκία παίδων καὶ παρθένων. Ἐν τούτοις δὲ ἦν καὶ Ποτάμων, οὗ τῆς παιδεύσεως φροντίζων πολλάκις ἐν καὶ μεταποιοῦντος ἠκροάσατο. Ἠνείχετο δὲ καὶ τοὺς λογισμούς, ἀναφερόντων τῶν ἐν ἐκείνοις παραμενόντων, καὶ τῆς ἀκριβείας ἐπεμελεῖτο λέγων, ἕως ἂν μὴ φιλοσοφῶσιν, ἔχειν αὐτοὺς δεῖν τὰς κτήσεις καὶ τὰς προσόδους ἀνεπάφους τε καὶ σῳζομένας. Καὶ ὅμως τοσούτοις ἐπαρκῶν τὰς εἰς τὸν βίον φροντίδας τε καὶ ἐπιμελείας τὴν πρὸς τὸν νοῦν τάσιν οὐδέποτ' ἂν ἐγρηγορότως ἐχάλασεν. Ἦν δὲ καὶ πρᾶος καὶ πᾶσιν ἐκκείμενος τοῖς ὁπωσοῦν πρὸς αὐτὸν συνήθειαν ἐσχηκόσι. Διὸ εἴκοσι καὶ ἓξ ἐτῶν ὅλων ἐν τῇ Ῥώμῃ διατρίψας καὶ πλείστοις διαιτήσας τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀμφισβητήσεις οὐδένα τῶν πολιτικῶν ἐχθρόν ποτε ἔσχε.

|10.| Τῶν δὲ φιλοσοφεῖν προσποιουμένων Ὀλύμπιος Ἀλεξανδρεύς, Ἀμμωνίου ἐπ' ὀλίγον μαθητὴς γενόμενος, καταφρονητικῶς πρὸς αὐτὸν ἔσχε διὰ φιλοπρωτίαν· ὃς καὶ οὕτως αὐτῷ ἐπέθετο, ὥστε καὶ ἀστροβολῆσαι αὐτὸν μαγεύσας ἐπεχείρησεν. Ἐπεὶ δὲ εἰς ἑαυτὸν στρεφομένην ᾔσθετο τὴν ἐπιχείρησιν, ἔλεγε πρὸς τοὺς συνήθεις μεγάλην εἶναι τὴν τῆς ψυχῆς τοῦ Πλωτίνου δύναμιν, ὡς ἀποκρούειν

așa cum am spus, nu-i era îndestulătoare pentru recapitulare, avea obiceiul să alipească în continuare frazele, ca și cum nu și-ar fi întrerupt nici un moment <șirul gândirii> cât timp durase convorbirea. Rămânea, deci, în sine însuși și în același timp era împreună cu ceilalți și nu și-ar fi slăbit nicicând atenția față de sine, decât în somn, pe care, de altfel, îl putea alunga de la sine puținătatea hranei – de multe ori nu se atingea nici măcar de pâine și aplecarea sa necurmată asupra propriului gând.

[9.] A avut alături de el și femei, care i-au fost foarte devotate: pe Gemina, în casa căreia și locuia, precum și pe fiica ei, care purta același nume cu mama sa, și pe Amficleea, care a devenit soția lui Aristos, fiul lui Iamblichos, care erau foarte interesate de filosofie. Pe de altă parte, numeroși bărbați și femei dintre cei mai nobili, când simțeau apropierea morții, aducându-și copiii, băieți și fete deopotrivă, i-au încredințat acestuia, laolaltă cu restul averilor lor, ca unui paznic sfânt și divin. Din această pricină îi era plină casa de băieți și fete. Între aceștia se afla și Polemon, de a cărui educație se ocupa în repetate rânduri și avea obiceiul de a-l asculta când compunea versuri. Suporta cu răbdare verificarea socotelilor veniturilor celor care erau tutorii acestor copii și îl preocupa exactitatea lor, spunând că, dacă acești copii nu sunt filosofi, ei trebuie să-și aibă bunurile și veniturile neatinse și întregi. Și, cu toate că abătea de la atâția grijile în privința vieții și le îndeplinea serviciile cerute, nu și-ar fi slăbit o singură clipă încordarea spiritului cât timp era treaz. Era blând din fire și stătea mereu la dispoziția tuturor, chiar și a celor care nu erau prea apropiați față de el. De aceea, deși a viețuit timp de douăzeci și șase de ani la Roma și a fost împăciuitor în certurile multora, nu l-a avut nicicând de dușman pe niciunul dintre oamenii politici ai Urbei.

[10.] Printre cei care pretindeau că sunt filosofi, Olympios din Alexandria, care fusese pentru scurt timp discipolul lui Ammonios, s-a ținut semeț față de Plotin, fiindcă țintea întâietatea: el s-a năpustit asupra lui Plotin în așa fel încât a încercat să atragă asupra lui influența nefastă a astrelor, folosindu-se de descântece magice. După ce a simțit că propria strădanie se întoarce chiar asupra sa, le-a spus cunoscuților că puterea sufletului lui Plotin este așa de mare,

δύνασθαι τὰς εἰς ἑαυτὸν ἐπιφορὰς εἰς τοὺς κακοῦν αὐτὸν ἐπιχειροῦντας. Πλωτῖνος μέντοι τοῦ Ὀλυμπίου ἐγχειροῦντος ἀντελαμβάνετο λέγων αὐτῷ τὸ σῶμα τότε ὡς τὰ σύσπαστα βαλάντια ἕλκεσθαι τῶν μελῶν αὐτῷ πρὸς ἄλληλα συνθλιβομένων. Κινδυνεύσας δὲ ὁ Ὀλύμπιος πολλάκις αὐτός τι παθεῖν ἢ δρᾶσαι τὸν Πλωτῖνον ἐπαύσατο. Ἦν γὰρ καὶ κατὰ γένεσιν πλέον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους ὁ Πλωτῖνος. Αἰγύπτιος γάρ τις ἱερεὺς ἀνελθὼν εἰς τὴν Ῥώμην καὶ διά τινος φίλου αὐτῷ γνωρισθεὶς θέλων τε τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἀπόδειξιν δοῦναι ἠξίωσε τὸν Πλωτῖνον ἐπὶ θέαν ἀφικέσθαι τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος καλουμένου. Τοῦ δὲ ἑτοίμως ὑπακούσαντος γίνεται μὲν ἐν τῷ Ἰσίῳ ἡ κλῆσις· μόνον γὰρ ἐκεῖνον τὸν τόπον καθαρὸν φῆσαι εὑρεῖν ἐν τῇ Ῥώμῃ τὸν Αἰγύπτιον. Κληθέντα δὲ εἰς αὐτοψίαν τὸν δαίμονα θεὸν ἐλθεῖν καὶ μὴ τοῦ δαιμόνων εἶναι γένους: ὅθεν τὸν Αἰγύπτιον εἰπεῖν: μακάριος εἰ θεὸν ἔχων τὸν δαίμονα καὶ οὐ τοῦ ὑφειμένου γένους τὸν συνόντα. Μήτε δὲ ἐρέσθαι τι ἐκγενέσθαι μήτε ἐπιπλέον ἰδεῖν παρόντα τοῦ συνθεωροῦντος φίλου τὰς ὄρνεις, ἃς κατεῖχε φυλακῆς ἕνεκα, πνίζαντος εἴτε διὰ φθόνον εἴτε καὶ διὰ φόβον τινά. Τῶν οὖν θειοτέρων δαιμόνων ἔχων τὸν συνόντα καὶ αὐτὸς διετέλει ἀνάγων αὐτοῦ τὸ θεῖον ὄμμα πρὸς ἐκεῖνον. Ἔστι γοῦν αὐτῷ ἀπὸ τῆς τοιαύτης αἰτίας καὶ βιβλίον γραφὲν Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος, ὅπου πειρᾶται αἰτίας φέρειν περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν συνόντων. Φιλοθύτου δὲ γεγονότος τοῦ Ἀμελίου καὶ τὰ ἱερὰ κατὰ νουμηνίαν καὶ τὰς ἑορτὰς ἐκπεριιόντος καί ποτε ἀξιοῦντος τὸν Πλωτῖνον σὺν αὐτῷ παραλαβεῖν ἔφη: ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους. Τοῦτο δὲ ἐκ ποίας διανοίας οὕτως ἐμεγαληγόρησεν, οὔτε αὐτοὶ συνεῖναι δεδυνήμεθα οὔτ' αὐτὸν ἐρέσθαι ἐτολμήσαμεν.

[11.] Περιῆν δὲ αὐτῷ τοσαύτη περιουσία ἠθῶν κατανοήσεως, ὡς κλοπῆς ποτε γεγονυίας πολυτελοῦς περιδεραίου Χιόνης, ἥτις αὐτῷ συνῴκει μετὰ τῶν τέκνων σεμνῶς τὴν χηρείαν διεξάγουσα, καὶ ὑπ' ὄψιν τοῦ Πλωτίνου τῶν οἰκετῶν συνηγμένων ἐμβλέψας ἅπασιν· οὗτος, ἔφη, ἐστὶν ὁ κεκλοφώς, δείξας ἕνα τινά. Μαστιζόμενος δὲ ἐκεῖνος καὶ ἐπιπλεῖον ἀρνούμενος τὰ πρῶτα ὕστερον ὡμολόγησε καὶ

încât poate să întoarcă loviturile îndreptate contra lui chiar asupra celor care încercau să-i facă rău. Plotin, de bună seamă, resimțea încercarea lui Olympios, zicând că în acel moment trupul aceluia se contracta precum pungile care se strâng la gură[11], membrele lui apăsându-se unele pe altele. Deoarece risca <mai degrabă> să sufere el însuși răul decât să i-l facă el lui Plotin, Olympios a abandonat <magiile sale>. Căci era ceva ce Plotin deținea încă de la naștere în mai mare măsură decât ceilalți. <Iată dovada>: un preot egiptean, venind la Roma și cunoscându-l <pe Plotin> prin intermediul unui prieten, deoarece era cuprins de dorința de a-și etala știința, a găsit de cuviință să-l aducă pe Plotin ca să-i contemple propriul daimon, după ce îl va fi făcut să apară prin invocare. Deoarece filosoful s-a arătat disponibil, invocarea a avut loc în templul lui Isis[12]: căci se spune că egipteanul ar fi găsit în întreaga Romă numai acel loc pur; se mai spune că, deși daimonul a fost chemat să apară în văzul asistenței, s-a ivit un zeu ce nu era din neamul daimonilor. Atunci egipteanul i-ar fi zis: „*Fericit ești tu dacă ai drept daimon un zeu*[13] *și un protector care nu este dintr-un neam inferior*". Însă nici nu a putut să-l întrebe ceva, nici să-l vadă prea multă vreme, deoarece un prieten, martor la scenă, a sufocat păsările pe care acesta i le lăsase în grijă, fie din invidie, fie și dintr-o oarecare teamă. Având el, prin urmare, un protector dintre acei daimoni care sunt mai aproape de zei, își înălța spre el fără încetare ochiul divin. A scris și o carte din această pricină, intitulată *Despre daimonul sortit fiecăruia*[14], în care încerca să prezinte cauzele diferențierii ființelor care protejează oamenii. Deoarece Amelius era mare amator de sacrificii și, cu ocazia lunii noi, lua la rând toate templele și nu scăpa nici o ceremonie, o dată, când voia să-l ia cu el și pe Plotin, acesta îi replică: „*Se cuvine ca <zeii> să vină la mine, nu ca eu să merg la ei*"[15]. Nici n-am reușit să pătrundem cu mintea de ce a rostit așa vorbe semețe, nici n-am îndrăznit să-l întrebăm.

[11.] Era cu prisosință înzestrat cu o atât de mare capacitate de cunoaștere a caracterelor, încât o dată, când se săvârșise furtul unui colier foarte prețios al Chionei, care locuia în casa filosofului împreună cu copiii ei, trăindu-și cu demnitate văduvia, și au fost adunați în fața lui Plotin toți servitorii, după ce îi cercetă cu privirea pe toți, zise, arătând spre unul: „*El este hoțul*". Fiind biciuit, la început a negat îndelung furtul, apoi a recunoscut și,

φέρων τὸ κλαπὲν ἀπέδωκε. Προεῖπε δ' ἂν καὶ τῶν συνόντων παίδων περὶ ἑκάστου οἷος ἀποβήσεται· ὡς καὶ περὶ τοῦ Πολέμωνος οἷος ἔσται, ὅτι ἐρωτικὸς ἔσται καὶ ὀλιγοχρόνιος, ὅπερ καὶ ἀπέβη. Καί ποτε ἐμοῦ Πορφυρίου ἤσθετο ἐξάγειν ἐμαυτὸν διανοουμένου τοῦ βίου: καὶ ἐξαίφνης ἐπιστάς μοι ἐν τῷ οἴκῳ διατρίβοντι καὶ εἰπὼν μὴ εἶναι ταύτην τὴν προθυμίαν ἐκ νοερᾶς καταστάσεως, ἀλλ' ἐκ μελαγχολικῆς τινος νόσου, ἀποδημῆσαι ἐκέλευσε. Πεισθεὶς δὲ αὐτῷ ἐγὼ εἰς τὴν Σικελίαν ἀφικόμην Πρόβον τινὰ ἀκούων ἐλλόγιμον ἄνδρα περὶ τὸ Λιλύβαιον διατρίβειν· καὶ αὐτός τε τῆς τοιαύτης προθυμίας ἀπεσχόμην τοῦ τε παρεῖναι ἄχρι θανάτου τῷ Πλωτίνῳ ἐνεποδίσθην.

[12.] Ἐτίμησαν δὲ τὸν Πλωτῖνον μάλιστα καὶ ἐσέφθησαν Γαλιῆνός τε ὁ αὐτοκράτωρ καὶ ἡ τούτου γυνὴ Σαλωνίνα. Ὁ δὲ τῇ φιλίᾳ τῇ τούτων καταχρώμενος φιλοσόφων τινὰ πόλιν κατὰ τὴν Καμπανίαν γεγενῆσθαι λεγομένην, ἄλλως δὲ κατηριπωμένην, ἠξίου ἀνεγείρειν καὶ τὴν πέριξ χώραν χαρίσασθαι οἰκισθείσῃ τῇ πόλει, νόμοις δὲ χρῆσθαι τοὺς κατοικεῖν μέλλοντας τοῖς Πλάτωνος καὶ τὴν προσηγορίαν αὐτῇ Πλατωνόπολιν θέσθαι, ἐκεῖ τε αὐτὸς μετὰ τῶν ἑταίρων ἀναχωρήσειν ὑπισχνεῖτο. Καὶ ἐγένετ' ἂν τὸ βούλημα ἐκ τοῦ ῥᾴστου τῷ φιλοσόφῳ, εἰ μή τινες τῶν συνόντων τῷ βασιλεῖ φθονοῦντες ἢ νεμεσῶντες ἢ δι' ἄλλην μοχθηρὰν αἰτίαν ἐνεπόδισαν.

[13.] Γέγονε δ' ἐν ταῖς συνουσίαις φράσαι μὲν ἱκανὸς καὶ εὑρεῖν καὶ νοῆσαι τὰ πρόσφορα δυνατώτατος, ἐν δέ τισι λέξεσιν ἁμαρτάνων· οὐ γὰρ ἂν εἶπεν ἀναμιμνήσκεται, ἀλλὰ ἀναμνημίσκεται, καὶ ἄλλα τινὰ παράσημα ὀνόματα ἃ καὶ ἐν τῷ γράφειν ἐτήρει. Ἦν δ' ἐν τῷ λέγειν ἡ ἔνδειξις τοῦ νοῦ ἄχρι τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὸ φῶς ἐπιλάμποντος: ἐράσμιος μὲν ὀφθῆναι, καλλίων δὲ τότε μάλιστα ὁρώμενος: καὶ λεπτός τις ἱδρὼς ἐπέθει καὶ ἡ πραότης διέλαμπε καὶ τὸ προσηνὲς πρὸς τὰς ἐρωτήσεις ἐδείκνυτο καὶ τὸ εὔτονον. Τριῶν γοῦν ἡμερῶν ἐμοῦ Πορφυρίου ἐρωτήσαντος, πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι, παρέτεινεν ἀποδεικνύς, ὥστε καὶ Θαυμασίου τινὸς τοὔνομα ἐπεισελθόντος τοὺς καθόλου

aducând obiectul furat, l-a înapoiat <stăpânei>. Putea să prezică și pentru fiecare dintre copiii pe care-i avea pe lângă el ce va deveni: așa cum a prezis și în legătură cu Polemon ce va deveni, anume că va fi iubăreț și că va trăi puțin, ceea ce s-a și întâmplat aievea. Altădată a simțit că eu, Porfir, nutream gândul ascuns de a-mi pune capăt zilelor: ivindu-se pe nepusă masă în fața mea – căci locuiam în casa lui – și zicându-mi că această dorință nu izvorăște dintr-o dispoziție rațională, ci dintr-o boală melancolică[16], m-a sfătuit să călătoresc. Dându-i crezare, am plecat în Sicilia, deoarece auzisem că locuia la Lilybeum un bărbat de mare reputație, pe nume Probus; am scăpat de acea dorință morbidă, dar am și fost împiedicat să fiu alături de Plotin până la moartea sa.

[12.] Îl apreciau și îl venerau foarte mult pe Plotin împăratul Galienus[17] și soția lui, Salonina. Profitând de prietenia lor, el voia să retrezească la viață un oraș al filosofilor, despre care se spunea că ar fi existat în Campania și care, de altfel, era căzut în ruină, și teritoriul înconjurător să-i fie acordat orașului repopulat; cei care urmau să-l populeze trebuiau să se folosească de legile lui Platon[18] și urma să i se pună numele de Platonopolis: acolo promitea el să se retragă împreună cu tovarășii săi. Și i s-ar fi împlinit filosofului cu foarte mare ușurință dorința, dacă nu l-ar fi împiedicat câteva persoane din anturajul împăratului datorită invidiei, sau din răzbunare, ori dintr-o altă pricină răutăcioasă.

[13.] În lecțiile sale, își găsea cu ușurință cuvintele și era foarte capabil în găsirea și gândirea lucrurilor potrivite pentru dezvoltarea <discuției>, cu toate că greșea <uneori> în <folosirea> cuvintelor: căci nu obișnuia să spună ἀναμιμνήσκεται, ci ἀναμνημίσκεται, și folosea și alte câteva cuvinte false, pe care le păstra și în scris. Cât vorbea, era imaginea inteligenței care făcea să răzbată <strălucirea> luminii până pe fața lui: deși era <mereu> plăcut la vedere, <când vorbea>, arăta mult mai frumos; o sudoare fină se scurgea <pe frunte>, iar blândețea sa răspândea lumina; își manifesta disponibilitatea față de întrebări și vocea sa răsuna tare. Chiar și când trei zile la rând eu, Porfir, l-am tot întrebat cum convieț uiește sufletul cu trupul, mi-a oferit neîncetat demonstrații. De aceea, când un oarecare Thaumasios a intrat cu întârziere la întrunire și i-a spus că

λόγους πράττοντος καὶ εἰς βιβλία ἀκοῦσαι αὐτοῦ λέγοντος θέλειν, Πορφυρίου δὲ ἀποκρινομένου καὶ ἐρωτῶντος μὴ ἀνασχέσθαι, ὁ δὲ ἔφη· ἀλλὰ ἂν μὴ Πορφυρίου ἐρωτῶντος λύσωμεν τὰς ἀπορίας, εἰπεῖν τι καθάπαξ εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνησόμεθα.

[14.] Ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντομος γέγονε καὶ πολύνους βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξεσι, τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων καὶ τὸ συμπαθείας ἢ παραδόσεως. Ἐμμέμικται δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι καὶ τὰ Στωικὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ Περιπατητικά: καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ Μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία. Ἔλαθε δὲ αὐτὸν οὔτε γεωμετρικόν τι λεγόμενον θεώρημα οὔτ' ἀριθμητικόν, οὐ μηχανικόν, οὐκ ὀπτικόν, οὐ μουσικόν: αὐτὸς δὲ ταῦτα ἐξεργάζεσθαι οὐ παρεσκεύαστο. Ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἴη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμηνίου ἢ Γαίου ἢ Ἀττικοῦ, κἂν τοῖς Περιπατητικοῖς τά τε Ἀσπασίου καὶ Ἀλεξάνδρου Ἀδράστου τε καὶ τῶν ἐμπεσόντων. Ἐλέγετο δὲ ἐκ τούτων οὐδὲν καθάπαξ, ἀλλ' ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν. Ἐπληροῦτο δὲ ταχέως καὶ δι' ὀλίγων δοὺς νοῦν βαθέος θεωρήματος ἀνίστατο. Ἀναγνωσθέντος δὲ αὐτῷ τοῦ τε Περὶ ἀρχῶν Λογγίνου καὶ τοῦ Φιλαρχαίου, φιλόλογος μέν, ἔφη, ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς. Ὠριγένους δὲ ἀπαντήσαντός ποτε εἰς τὴν συνουσίαν πληρωθεὶς ἐρυθήματος ἀνίστασθαι μὲν ἐβούλετο, λέγειν δὲ ὑπὸ Ὠριγένους ἀξιούμενος ἔφη ἀνίλλεσθαι τὰς προθυμίας, ὅταν ἴδῃ ὁ λέγων, ὅτι πρὸς εἰδότας ἐρεῖ ἃ αὐτὸς λέγειν μέλλει: καὶ οὕτως ὀλίγα διαλεχθεὶς ἐξανέστη.

[15.] Ἐμοῦ δὲ ἐν Πλατωνείοις ποίημα ἀναγνόντος Τὸν ἱερὸν γάμον, καί τινος διὰ τὸ μυστικῶς πολλὰ μετ' ἐνθουσιασμοῦ ἐπικεκρυμμένως εἰρῆσθαι εἰπόντος μαίνεσθαι τὸν Πορφύριον, ἐκεῖνος εἰς ἐπήκοον ἔφη πάντων· ἔδειξας ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ τὸν ἱεροφάντην. Ὅτε δὲ ὁ ῥήτωρ Διοφάνης ἀνέγνω ὑπὲρ Ἀλκιβιάδου τοῦ ἐν τῷ Συμποσίῳ τοῦ Πλάτωνος ἀπολογίαν δογματίζων χρῆναι

ar vrea să-l audă ținând discursuri întregi, legate și de notat, deoarece nu mai suporta discuțiile în care Porfir ar pune întrebările, iar Plotin ar răspunde, Plotin a și spus: „*Dar dacă Porfir nu ar pune întrebări, pentru a avea dificultăți de dezlegat, nu voi putea spune absolut nimic demn de a fi consemnat în scris*".

[14.] În scriitură era concis, inteligent, folosea fraze scurte, având mai multe idei decât cuvinte, fiind inspirat de cele mai multe ori și exprimându-se cu pasiune, fie că își dădea acordul la învățătura expusă, fie că <doar> o expunea. Erau amestecate în scrierile sale și învățăturile stoice, care nu îi erau deloc necunoscute, și cele peripatetice: este frecventă și folosirea *Metafizicii* lui Aristotel. Nu i-a scăpat nici o teoremă numită geometrică sau aritmetică, sau mecanică, sau din optică, sau din muzică. Dar nu era pregătit să dobândească o cunoaștere profundă a lor. În timpul întrunirilor i se citeau <mai întâi> comentariile, fie că erau ale lui Sever, fie a lui Cronios sau ale lui Numenios, ori ale lui Gaius sau Atticus, iar dintre peripatetici cele ale lui Aspasios și ale lui Alexandros, precum și ale lui Adrastes și ale oricui se întâmpla să fie la îndemână[19]. Nu se făcea niciodată doar o simplă lectură a acestor <comentarii>, ci <Plotin> era original și făuritor de noutăți proprii în corectare, aducând totodată spiritul lui Ammonios în explicații. Se edifica repede <asupra celor citite> și se ridica pentru a explica semnificația unei teorii profunde. După ce i s-au citit tratatele lui Longinus *Despre principii* și *Despre amatorul de antichități*, ar fi zis: „*Longinus este filolog, însă filosof în nici un caz*". Iar când Origene a venit într-o zi la întrunire, umplându-se de roșeață în obraji, voia să se ridice, iar când Origene l-a rugat să vorbească, a spus că i-ar fi pierit dorința, fiindcă știa că vorbitorul se va adresa unor cunoscători ale celor pe care urma să le spună; astfel, după ce a mai rostit câteva vorbe, s-a ridicat să plece.

[15.] După ce, la o sărbătorire a lui Platon, citisem poemul *Căsătoria sacră* și, fiindcă vorbisem stăpânit de inspirație, potrivit cu tâlcul ascuns și misterios <al poemului>, cineva <din public> a spus: „*Porfir este nebun*", el mi s-a adresat astfel încât să ajungă la auzul tuturor: „*Ai arătat că ești în același timp și poet, și filosof, și hierofant*". Iar când retorul Diofanes a citit o apologie a lui Alcibiade din *Banchetul* lui Platon, susținând teza că <un

ἀρετῆς ἕνεκα μαθήσεως εἰς συνουσίαν αὐτὸν παρέχειν ἐρῶντι ἀφροδισίου μίξεως τῷ καθηγεμόνι, ἤιξε μὲν πολλάκις ἀναστὰς ἀπαλλαγῆναι τῆς συνόδου, ἐπισχὼν δ' ἑαυτὸν μετὰ τὴν διάλυσιν τοῦ ἀκουστηρίου ἐμοὶ Πορφυρίῳ ἀντιγράψαι προσέταξε. Μὴ θέλοντος δὲ τοῦ Διοφάνους τὸ βιβλίον δοῦναι διὰ τῆς μνήμης ἀναληφθέντων τῶν ἐπιχειρημάτων ἀντιγράψας ἐγὼ καὶ ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἀκροατῶν συνηγμένων ἀναγνοὺς τοσοῦτον τὸν Πλωτῖνον ηὔφρανα, ὡς κἀν ταῖς συνουσίαις συνεχῶς ἐπιλέγειν: Βάλλ' οὕτως, αἴ κέν τι φόως ἄνδρεσσι γένηαι. Γράφοντος δὲ Εὐβούλου Ἀθήνηθεν τοῦ Πλατωνικοῦ διαδόχου καὶ πέμποντος συγγράμματα ὑπέρ τινων Πλατωνικῶν ζητημάτων ἐμοὶ Πορφυρίῳ ταῦτα δίδοσθαι ἐποίει καὶ σκοπεῖν καὶ ἀναφέρειν αὐτῷ τὰ γεγραμμένα ἠξίου. Προσεῖχε δὲ τοῖς μὲν περὶ τῶν ἀστέρων κανόσιν οὐ πάνυ τι μαθηματικῶς, τοῖς δὲ τῶν γενεθλιαλόγων ἀποτελεσματικοῖς ἀκριβέστερον. Καὶ φωράσας τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἀνεχέγγυον ἐλέγχειν πολλαχοῦ κατ' αὐτῶν ἐν τοῖς συγγράμμασιν οὐκ ὤκνησε.

[16.] Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον οἳ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσσου καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος. Ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς ἐλέγχους ποιούμενος ἐν ταῖς συνουσίαις, γράψας δὲ καὶ βιβλίον ὅπερ Πρὸς τοὺς Γνωστικούς ἐπεγράψαμεν, ἡμῖν τὰ λοιπὰ κρίνειν καταλέλοιπεν. Ἀμέλιος δὲ ἄχρι τεσσαράκοντα βιβλίων προκεχώρηκε πρὸς τὸ Ζωστριανοῦ βιβλίον ἀντιγράφων. Πορφύριος δὲ ἐγὼ πρὸς τὸ Ζωροάστρου συχνοὺς πεποίημαι ἐλέγχους, ὅλως νόθον τε καὶ νέον τὸ βιβλίον παραδεικνὺς πεπλασμένον τε ὑπὸ τῶν τὴν αἵρεσιν συστησαμένων εἰς δόξαν τοῦ εἶναι τοῦ παλαιοῦ Ζωροάστρου τὰ δόγματα, ἃ αὐτοὶ εἵλοντο πρεσβεύειν.

[17.] Τῶν δ' ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος τὰ Νουμηνίου αὐτὸν ὑποβάλλεσθαι λεγόντων καὶ τοῦτο πρὸς Ἀμέλιον ἀγγέλλοντος

discipol>, de dragul prosperității învățăturii, trebuie să se ofere pe sine maestrului său, care jinduiește după împreunarea cu el întru Afrodita, <Plotin> s-a foit tot timpul, ridicându-se de mai multe ori pentru a părăsi adunarea, însă, abținându-se totuși, după ce publicul s-a risipit, mi-a poruncit mie, Porfir, să compun un răspuns în scris. Deoarece Diofanes n-a vrut să-mi dea cartea sa, după ce am reconstituit din minte argumentele lui, scriind eu riposta și citind-o în fața aceloraşi ascultători adunați din nou, l-am încântat atât de mult pe Plotin, încât până și în conversațiile noastre spunea fără încetare, referindu-se la aceasta: „*Săgeată așa dacă vrei la bărbați să le fulgeri lumina*"[20]. După ce Eubulos, diadohul școlii platonice, i-a scris din Atena și i-a trimis câteva tratate privind unele *Chestiuni platonice*, el a pus să-mi fie date mie, Porfir, și a cerut să-i fac un raport al acestor tratate. Acorda atenție regulilor privitoare la astre, dar nu ca un matematician, însă asupra prezicerilor astrologilor <s-a aplecat> mai atent. La urmă, după ce a descoperit lipsa de garanție a pronosticurilor lor, n-a ezitat să-i acuze în repetate rânduri în scrierile sale[21].

[16.] Pe vremea sa au existat mulți creștini, dintre care unii, precum cei din jurul lui Adelfios și din jurul lui Aculinos, sectanți porniți de la vechea filosofie, intraseră în posesia foarte multor scrieri ale lui Alexandros din Lybia, ale lui Filocomos și ale lui Demostratos din Lydia, și arătau *Apocalipsele* sau *Cărțile revelației* ale lui Zoroastru și ale lui Nicotheos, ale lui Allogenes și Mes și ale multor altora[22], înșelând pe mulți și înșelându-se și pe ei înșiși, deoarece <spuneau că> Platon n-a ajuns până la limita cea mai adâncă a esenței inteligibile. De aceea, <Plotin>, proferând multe respingeri <ale acestora> în întrunirile sale, după ce a scris și un tratat pe care l-am intitulat *Contra gnosticilor*[23], ni le-a lăsat pe celelalte pentru a le examina. Amelius, în schimb, a compus cam patruzeci de tratate contra cărții lui Zostrian. Iar eu, Porfir, am lansat numeroase critici la adresa <cărții> lui Zoroastru, demonstrând că este o carte falsă și nouă, plăsmuită de fondatorii sectei pentru a crea convingerea că învățăturile pe care ei le-au ales pentru a le propovădui erau ale lui Zoroastru cel din vechime.

[17.] Deoarece erau unii greci care spuneau că <Plotin> plagia operele lui Numenios[24], și acest fapt i-a fost adus la cunoștință lui

Τρύφωνος τοῦ Στωικοῦ τε καὶ Πλατωνικοῦ γέγραφεν ὁ Ἀμέλιος βιβλίον ὃ ἐπέγραψε μὲν Περὶ τῆς κατὰ τὰ δόγματα τοῦ Πλωτίνου πρὸς τὸν Νουμήνιον διαφορᾶς, προσεφώνησε δὲ αὐτὸ Βασιλεῖ ἐμοί· Βασιλεὺς δὲ τοὔνομα τῷ Πορφυρίῳ ἐμοὶ προσῆν, κατὰ μὲν πάτριον διάλεκτον Μάλκῳ κεκλημένῳ, ὅπερ μοι καὶ ὁ πατὴρ ὄνομα κέκλητο, τοῦ δὲ Μάλκου ἑρμηνείαν ἔχοντος βασιλεύς, εἴ τις εἰς Ἑλληνίδα διάλεκτον μεταβάλλειν ἐθέλοι. Ὅθεν ὁ Λογγῖνος μὲν προσφωνῶν τὰ Περὶ ὁρμῆς Κλεοδάμῳ τε κἀμοὶ Πορφυρίῳ Κλεόδαμέ τε καὶ Μάλκε προὔγραψεν: ὁ δ' Ἀμέλιος ἑρμηνεύσας τοὔνομα, ὡς ὁ Νουμήνιος τὸν Μάξιμον εἰς τὸν Μεγάλον, οὕτω τὸν Μάλκον οὗτος εἰς τὸν Βασιλέα, γράφει· Ἀμέλιος Βασιλεῖ εὖ πράττειν. Αὐτῶν μὲν ἕνεκα τῶν πανευφήμων ἀνδρῶν, οὓς διατεθρυλληκέναι ἐς ἑαυτὸν φῆς, τὰ τοῦ ἑταίρου ἡμῶν δόγματα εἰς τὸν Ἀπαμέα Νουμήνιον ἀναγόντων, οὐκ ἂν προηκάμην φωνήν, σαφῶς ἐπίστασο. Δῆλον γὰρ ὅτι καὶ τοῦτο ἐκ τῆς παρ' αὐτοῖς ἀγαλλομένης προελήλυθεν εὐστομίας τε καὶ εὐγλωττίας, νῦν μὲν ὅτι πλατὺς φλήναφος, αὖθις δὲ ὅτι ὑποβολιμαῖος, ἐκ τρίτων δὲ ὅτι καὶ τὰ φαυλότατα τῶν ὄντων ὑποβαλλόμενος, τῷ διασιλλαίνειν αὐτὸν δηλαδὴ κατ' αὐτοῦ λεγόντων. Σοὶ δὲ τῇ προφάσει ταύτῃ οἰομένου δεῖν ἀποχρῆσθαι πρὸς τὸ καὶ τὰ ἡμῖν ἀρέσκοντα ἔχειν προχειρότερα εἰς ἀνάμνησιν καὶ τὸ ἐπ' ὀνόματι ἑταίρου ἀνδρὸς οἵου τοῦ Πλωτίνου μεγάλου εἰ καὶ πάλαι διαβεβοημένα ὁλοσχερέστερον γνῶναι ὑπήκουσα, καὶ οὖν ἥκω ἀποδιδούς σοι τὰ ἐπηγγελμένα ἐν τρισὶν ἡμέραις, ὡς καὶ αὐτὸς οἶσθα, πεπονημένα. Χρὴ δὲ αὐτὰ ὡς ἂν μὴ ἐκ τῆς τῶν συνταγμάτων ἐκείνων παραθέσεως οὔτ' οὖν συντεταγμένα οὔτε ἐξειλεγμένα, ἀλλ' ἀπὸ τῆς παλαιᾶς ἐντεύξεως ἀναπεπολημένα καὶ ὡς πρῶτα προὔπεσεν ἕκαστα οὕτω ταχθέντα ἐνταῦθα νῦν συγγνώμης δικαίας παρὰ σοῦ τυχεῖν, ἄλλως τε καὶ τοῦ βουλήματος τοῦ ὑπὸ τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁμολογίαν ὑπαγομένου πρός τινων ἀνδρὸς οὐ μάλα προχείρου ἑλεῖν ὑπάρχοντος διὰ τὴν ἄλλοτε ἄλλως περὶ τῶν αὐτῶν ὡς ἂν δόξειε φοράν. Ὅτι δέ, εἴ τι τῶν ἀπὸ τῆς οἰκείας ἑστίας παραχαράττοιτο, διορθώσει εὐμενῶς, εὖ οἶδα. Ἠνάγκασμαι δ' ὡς ἔοικεν, ὥς πού φησιν ἡ τραγῳδία, ὧν φιλοπράγμων τῇ ἀπὸ τῶν τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν δογμάτων διασταίσει εὐθύνειν τε καὶ ἀποποιεῖσθαι. Τοιοῦτον ἄρα ἦν τὸ σοὶ χαρίζεσθαι ἐξ ἅπαντος βούλεσθαι. Ἔρρωσο.

Amelius de către Tryfon, stoic și platonician, acesta a scris un tratat pe care l-a intitulat *Despre diferența dintre Plotin și Numenios* și mi l-a dedicat mie, Basileus, căci Basileus era de fapt numele meu, Porfir, căci în limba din țara mea mă numeam Malchos, care era și numele purtat de tatăl meu, tălmăcirea numelui Malchos fiind βασιλεύς, adică „rege", dacă s-ar vrea tradus în grai elen. De aceea, Longinus, dedicând tratatul său *Despre impuls* lui Cleodamos și mie, Porfir, a folosit formula de început: „O, Cleodamos și tu, Malchos!". Amelius, tălmăcindu-mi numele, așa cum Numenios l-a transformat pe Maximus în Μέγαλος, tot așa și el îl scrie pe Malchos transformat în βασιλεύς. *„Amelius lui Basileus sănătate! Limpede să știi că nu mi-aș fi înălțat glasul din pricina acelor bărbați de renume despre care spui că îți împuie urechile, purtând înapoi la Numenios din Apameea învățăturile prietenului nostru. Este clar că și acest lucru s-a întâmplat de dragul atât de lăudatei dulceți a glasului și a elocinței lor, acum zicând în bătaie de joc și răspicat despre acesta că «este un flecar fără pereche», apoi că «este plagiator» și în al treilea rând că «principiile lui sunt cele mai rele dintre realități»*[25], *pentru că, de fapt, îl atacă doar de dragul de a-l batjocori. Însă, fiindcă tu vrei să ne folosim de acest prilej pentru a face și mai disponibile, întru amintire, opiniile care ne plac și pentru a face să se cunoască de-o manieră și mai generală <învățăturile> care au fost răspândite și înainte sub numele unui prieten de seama marelui Plotin, ți-am dat ascultare și sunt gata să-ți trimit <scrierile> pe care ți le-am promis, pentru care, după cum știi, am trudit trei zile. Trebuie ca ele să capete acum din partea ta o scuză îndreptățită, ca unele care nu sunt compuse din compararea tratatelor <lui Plotin>, nici nu reprezintă bucăți alese <din acestea>, ci sunt reconstituite din amintirea conversațiilor noastre din trecut și, după cum mi-au venit în minte, așa au și fost orânduite în scris; pe de altă parte, nici nu ne este prea la îndemână intenția lui <Numenios>, bărbatul împins de unii spre o identitate <doctrinară> cu noi, datorită tendinței lui <de a se exprima>, cum se pare, diferit în momente diferite asupra aceloraşi lucruri. Cât despre mine, știi bine că, dacă voi deforma vreuna dintre învățăturile școlii noastre, tu o vei îndrepta cu bunăvoință. După cât se pare, am fost împins, cum spune undeva o tragedie*[26], *deoarece sunt curios din fire și dornic să mă aflu în treabă, ca prin îndepărtarea de învățăturile maestrului nostru, să le rectific și să le refac. Așa a fost dorința mea deplină de a-ți face plăcere. Rămâi cu bine!"*

[18.] Ταύτην τὴν ἐπιστολὴν θεῖναι προήχθην οὐ μόνον πίστεως χάριν τοῦ τοὺς τότε καὶ ἐπ᾽ αὐτοῦ γεγονότας τὰ Νουμηνίου οἴεσθαι ὑποβαλλόμενον κομπάζειν, ἀλλὰ καὶ ὅτι πλατὺν αὐτὸν φλήναφον εἶναι ἡγοῦντο καὶ κατεφρόνουν τῷ μὴ νοεῖν ἃ λέγει καὶ τῷ πάσης σοφιστικῆς αὐτὸν σκηνῆς καθαρεύειν καὶ τύφου, ὁμιλοῦντι δὲ ἐοικέναι ἐν ταῖς συνουσίαις καὶ μηδενὶ ταχέως ἐπιφαίνειν τὰς συλλογιστικὰς ἀνάγκας αὐτοῦ τὰς ἐν τῷ λόγῳ λαμβανομένας. Ἔπαθον δ᾽ οὖν τὰ ὅμοια ἐγὼ Πορφύριος, ὅτε πρῶτον αὐτοῦ ἠκροασάμην. Διὸ καὶ ἀντιγράψας προσήγαγον δεικνύναι πειρώμενος ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὸ νόημα. Ἀμέλιον δὲ ποιήσας ταῦτα ἀναγνῶναι, ἐπειδὴ ἀνέγνω, μειδιάσας ἰσὸν ἂν εἴη, ἔφη, ὦ Ἀμέλιε, λῦσαι τὰς ἀπορίας, εἰς ἃς δι᾽ ἄγνοιαν τῶν ἡμῖν δοκούντων ἐμπέπτωκε. Γράψαντος δὲ βιβλίον οὐ μικρὸν τοῦ Ἀμελίου πρὸς τὰς τοῦ Πορφυρίου ἀπορίας, καὶ αὖ πάλιν πρὸς τὰ γραφέντα ἀντιγράψαντός μου, τοῦ δὲ Ἀμελίου καὶ πρὸς ταῦτα ἀντειπόντος, ἐκ τρίτων μόλις συνεὶς τὰ λεγόμενα ἐγὼ ὁ Πορφύριος μετεθέμην καὶ παλινῳδίαν γράψας ἐν τῇ διατριβῇ ἀνέγνων· κἀκεῖθεν λοιπὸν τά τε βιβλία τὰ Πλωτίνου ἐπιστεύθην, καὶ αὐτὸν τὸν διδάσκαλον εἰς φιλοτιμίαν προήγαγον τοῦ διαρθροῦν καὶ διὰ πλειόνων γράφειν τὰ δοκοῦντα. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἀμέλιος εἰς τὸ συγγράφειν πρόθυμον ἐποίησεν.

[19.] Ἦν δὲ ἔσχε καὶ Λογγῖνος περὶ τοῦ Πλωτίνου δόξαν ἐξ ὧν μάλιστα πρὸς αὐτὸν ἐγὼ γράφων ἐσήμαινον, δηλώσει μέρος ἐπιστολῆς γραφείσης πρός με ἐπέχον τοῦτον τὸν τρόπον. Ἀξιῶν γάρ με ἀπὸ τῆς Σικελίας κατιέναι πρὸς αὐτὸν εἰς τὴν Φοινίκην καὶ κομίζειν τὰ βιβλία τοῦ Πλωτίνου φησί· Καὶ σὺ μὲν ταῦτά τε πέμπειν, ὅταν σοι δοκῇ, μᾶλλον δὲ κομίζειν· οὐ γὰρ ἂν ἀποσταίην τοῦ πολλάκις δεῖσθαί σου τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁδὸν τῆς ἑτέρωσε προκρῖναι, κἂν εἰ μηδὲν δι᾽ ἄλλο - τί γὰρ ἂν καὶ σοφὸν παρ᾽ ἡμῶν προσδοκῶν ἀφίκοιο; - τήν τε παλαιὰν συνήθειαν καὶ τὸν ἀέρα μετριώτατον ὄντα πρὸς ἣν λέγεις τοῦ σώματος ἀσθένειαν· κἂν ἄλλο τι τύχῃς οἰηθείς, παρ᾽ ἐμοῦ δὲ μηδὲν προσδοκᾶν καινότερον, μηδ᾽ οὖν τῶν παλαιῶν ὅσα φῆς ἀπολωλεκέναι. Τῶν γὰρ γραψάντων τοσαύτη σπάνις ἐνταῦθα

[18.] Am fost constrâns să fac cunoscută această scrisoare nu numai pentru adeverirea faptului că unii contemporani ai lui credeau că el face pe elocventul copiind de fapt <învățăturile> lui Numenios, dar și că socoteau că este un „formidabil flecar" și îl disprețuiau fiindcă n-ar fi înțeles ceea ce spune și pentru că era cu desăvârșire lipsit de pompa și de afectarea unui sofist; la întrunirile sale dădea impresia unuia ce stă la taifas din plăcere și nu-i dezvăluia nimănui degrabă legăturile silogistice necesare, care erau alese în <dezvoltarea> discursului. Am încercat și eu, Porfir, aceleași <impresii>, când l-am ascultat întâia oară. De aceea i-am și prezentat o respingere pe care o scrisesem și în care încercam să arăt că *Inteligibilele sunt situate în afara inteligenței*. Plotin, după ce l-a pus pe Amelius să citească cele scrise de mine, iar acela a terminat de citit, a zis zâmbind: „*Este treaba ta, Amelius, să lămurești dificultățile în care a căzut <Porfir> din cauza necunoașterii opiniilor noastre*". După ce Amelius a scris un tratat foarte întins împotriva obiecțiilor mele, la rândul meu, am scris unul de răspuns la cele scrise. Amelius a răspuns și împotriva acestora, și abia a treia oară a înțeles cu greu opinia și a scris o palinodie, pe care am citit-o la întrunire: de atunci am avut deplină încredere în tratatele lui Plotin, l-am impulsionat pe maestrul însuși spre ambiția de a-și articula opiniile și de a și le așterne pe larg în scris. Nu mai puțin l-am făcut și pe Amelius dornic să scrie.

[19.] Cât despre părerea pe care a avut-o și Longinus[27] despre Plotin, care se desprinde din cele semnalate de mine în scrisorile către el, o voi lămuri <prezentând> o parte dintr-o epistolă adresată de el mie, care sfârșește în felul următor. Cerându-mi să vin din Sicilia la el, în Fenicia, și să-i aduc cărțile lui Plotin, spune: „*Iar tu, când vei găsi de cuviință, trimite-mi aceste <cărți>, dar mai bine adu-mi-le tu personal: căci insist să preferi venirea ta în persoană la mine celorlalte căi, fie și din simplul motiv al vechii noastre convieţuiri și de dragul climei noastre potrivite pentru osteneala trupului tău, despre care-mi vorbești – căci ce altceva mai deosebit ai putea aștepta de la noi, dacă vii încoace? Și de s-ar întâmpla să crezi că vei găsi aici și altceva, nu te aștepta la nimic nou din partea mea, nici în privința celor câteva vechi <scrieri> despre care spui că le-ai pierdut. Căci la noi copiștii sunt atât de rari*

καθέστηκεν, ὥστε νὴ τοὺς θεοὺς πάντα τὸν χρόνον τοῦτον τὰ λειπόμενα τῶν Πλωτίνου κατασκευάζων μόλις αὐτῶν ἐπεκράτησα τὸν ὑπογραφέα τῶν μὲν εἰωθότων ἀπάγων ἔργων, πρὸς ἑνὶ δὲ τούτῳ τάξας γενέσθαι. Καὶ κέκτημαι μὲν ὅσα δοκεῖν πάντα καὶ τὰ νῦν ὑπὸ σοῦ πεμφθέντα, κέκτημαι δὲ ἡμιτελῶς· οὐ γὰρ μετρίως ἦν διημαρτημένα, καίτοι τὸν ἑταῖρον Ἀμέλιον ᾤμην ἀναλήψεσθαι τὰ τῶν γραφέων πταίσματα: τῷ δ' ἦν ἄλλα προυργιαίτερα τῆς τοιαύτης προσεδρείας. Οὔκουν ἔχω τίνα χρὴ τρόπον αὐτοῖς ὁμιλῆσαι καίπερ ὑπερεπιθυμῶν τά τε Περὶ ψυχῆς καὶ τὰ Περὶ τοῦ ὄντος ἐπισκέψασθαι· ταῦτα γὰρ οὖν καὶ μάλιστα διημάρτηται. Καὶ πάνυ βουλοίμην ἂν ἐλθεῖν μοι παρὰ σοῦ τὰ μετ' ἀκριβείας γεγραμμένα τοῦ παραναγνῶναι μόνον, εἶτα ἀποπέμψαι πάλιν. Αὖθις δὲ τὸν αὐτὸν ἐρῶ λόγον, ὅτι μὴ πέμπειν, ἀλλ' αὐτὸν ἥκειν ἔχοντα μᾶλλον ἀξιῶ ταῦτά τε καὶ τῶν λοιπῶν εἴ τι διαπέφευγε τὸν Ἀμέλιον. Ἃ μὲν γὰρ ἤγαγεν, ἅπαντα διὰ σπουδῆς ἐκτησάμην. Πῶς δ' οὐκ ἔμελλον ἀνδρὸς ὑπομνήματα πάσης αἰδοῦς ἄξια καὶ τιμῆς κτήσασθαι; Τοῦτο γὰρ οὖν καὶ παρόντι σοι καὶ μακρὰν ἀπόντι καὶ περὶ τὴν Τύρον διατρίβοντι τυγχάνω δήπουθεν ἐπεσταλκὼς ὅτι τῶν μὲν ὑποθέσεων οὐ πάνυ με τὰς πολλὰς προσίεσθαι συμβέβηκε: τὸν δὲ τύπον τῆς γραφῆς καὶ τῶν ἐννοιῶν τἀνδρὸς τὴν πυκνότητα καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέσεως ὑπερβαλλόντως ἄγαμαι καὶ φιλῶ καὶ μετὰ τῶν ἐλλογιμωτάτων ἄγειν τὰ τούτου βιβλία φαίην ἂν δεῖν τοὺς ζητητικούς.

[20.] Ταῦτα ἐπιπλέον παρατέθεικα τοῦ καθ' ἡμᾶς κριτικωτάτου γενομένου καὶ τὰ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντα τῶν καθ' αὑτὸν διελέγξαντος δεικνὺς οἷα γέγονεν ἡ περὶ Πλωτίνου κρίσις· καίτοι τὰ πρῶτα ἐκ τῆς τῶν ἄλλων ἀμαθίας καταφρονητικῶς ἔχων πρὸς αὐτὸν διετέλει. Ἐδόκει δὲ ἃ ἐκτήσατο ἐκ τῶν Ἀμελίου λαβὼν ἡμαρτῆσθαι διὰ τὸ μὴ νοεῖν τοῦ ἀνδρὸς τὴν συνήθη ἑρμηνείαν. Εἰ γάρ τινα καὶ ἄλλα, καὶ τὰ παρ' Ἀμελίῳ διώρθωτο ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτογράφων μετειλημμένα. Ἔτι δὲ τοῦ Λογγίνου ἃ ἐν συγγράμματι γέγραφε περὶ Πλωτίνου τε καὶ Ἀμελίου καὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν γεγονότων φιλοσόφων ἀναγκαῖον παραθεῖναι, ἵνα καὶ πλήρης γένηται ἡ περὶ αὐτῶν κρίσις

încât, jur pe zei!, în tot acest timp abia am reușit să închei <copierea tratatelor> lui Plotin rămase necopiate, abătându-l pe secretarul meu de la îndeletnicirile lui obișnuite, deoarece îi poruncisem să aibă această unică preocupare. Și, după cât se pare, voi fi în posesia tuturor <scrierilor, dacă se vor adăuga> și cele care îmi vor fi trimise de tine, dar ele sunt doar pe jumătate finisate: căci nu puține sunt greșelile din ele; deși credeam că prietenul nostru Amelius va îndepărta greșelile scribilor: dar el are alte priorități în munca lui decât această corectare. Nu am, deci, cum să mă folosesc de ele, deși tare aș vrea să cercetez tratatele Despre suflet[28] *și* Despre ființă[29], *căci, desigur, ele sunt cele mai pline de greșeli. Aș dori foarte mult să ajungă la mine din partea ta scrierile cu variantele corecte, numai și numai pentru a putea face comparația <cu ale mele> în vederea revizuirii greșelilor, apoi ți le voi trimite înapoi. Și îți țin din nou același discurs: să nu mi le trimiți, ci mai degrabă îți cer să vii tu personal, luând cu tine aceste scrieri și altele, care îi vor fi scăpat lui Amelius. Căci toate cele pe care mi le-a adus le-am luat în primire cu aviditate. Se putea să nu intru în posesia amintitelor <scrieri> lăsate de un bărbat demn de toată cinstea și respectul? Desigur, ți-am și spus, când erai lângă mine, ți-am și scris, când erai departe sau în timpul șederii tale la Tyr, că s-a întâmplat să nu fiu întru totul de acord cu multe dintre teoriile sale, însă mă încântă din cale afară și îndrăgesc stilul scrieriturii și măreția ideilor acestui bărbat, precum și maniera cu adevărat filosofică de punere a problemelor și sunt de părere că exegeții ar trebui să-i așeze cărțile alături de cele mai elogiate*".

[20.] Am oferit mai pe larg aceste cuvinte ale celui mai mare critic din vremea noastră, cel care a făcut o cercetare critică aparte a tuturor scrierilor din epocă, pentru a arăta care a fost judecata lui despre Plotin: totuși, la început a avut în permanență o atitudine disprețuitoare față de acesta, <deoarece> își apleca urechea la ignoranța altora. Și i se păreau pline de greșeli, pe care le dobândise făcându-le după <exemplarele> lui Amelius, numai pentru faptul că nu cunoștea maniera de interpretare obișnuită a lui <Plotin>. Căci, dacă existau copii corecte, acelea erau ale lui Amelius, deoarece erau făcute după originale. Mai trebuie încă să prezint cuvintele lui Longinus scrise în tratatul său despre Plotin și despre filosofii care au existat în vremea lui, pentru a deveni și mai deplină judecata

οἷα γέγονε τοῦ ἐλλογιμωτάτου ἀνδρὸς καὶ ἐλεγκτικωτάτου. Ἐπιγράφεται δὲ τὸ βιβλίον Λογγίνου πρὸς Πλωτῖνον καὶ Γεντιλιανὸν Ἀμέλιον περὶ τέλους. Ἔχει δὲ τοιόνδε προοίμιον: Πολλῶν καθ᾽ ἡμᾶς, ὦ Μάρκελλε, γεγενημένων φιλοσόφων οὐχ ἥκιστα παρὰ τοὺς πρώτους τῆς ἡλικίας ἡμῶν χρόνους: ὁ μὲν γὰρ νῦν καιρὸς οὐδ᾽ εἰπεῖν ἔστιν ὅσην σπάνιν ἔσχηκε τοῦ πράγματος· ἔτι δὲ μειρακίων ὄντων ἡμῶν οὐκ ὀλίγοι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων προέστησαν, οὓς ἅπαντας μὲν ὑπῆρξεν ἰδεῖν ἡμῖν διὰ τὴν ἐκ παίδων ἐπὶ πολλοὺς τόπους ἅμα τοῖς γονεῦσιν ἐπιδημίαν, συγγενέσθαι δὲ αὐτῶν τοῖς ἐπιβιώσασι κατὰ ταὐτὸ συχνοῖς ἔθνεσι καὶ πόλεσιν ἐπιμίξαντας· οἱ μὲν καὶ διὰ γραφῆς ἐπεχείρησαν τὰ δοκοῦντα σφίσι πραγματεύεσθαι καταλιπόντες τοῖς ἐπιγιγνομένοις τῆς παρ᾽ αὐτῶν ὠφελείας μετασχεῖν, οἱ δ᾽ ἀποχρῆναι σφίσιν ἡγήσαντο τοὺς συνόντας προβιβάζειν εἰς τὴν τῶν ἀρεσκόντων ἑαυτοῖς κατάληψιν. Ὧν τοῦ μὲν προτέρου γεγόνασι τρόπου Πλατωνικοὶ μὲν Εὐκλείδης καὶ Δημόκριτος καὶ Προκλῖνος ὁ περὶ τὴν Τρῳάδα διατρίψας οἵ τε μέχρι νῦν ἐν τῇ Ῥώμῃ δημοσιεύοντες Πλωτῖνος καὶ Γεντιλιανὸς Ἀμέλιος ὁ τούτου γνώριμος, Στωικῶν δὲ Θεμιστοκλῆς καὶ Φοιβίων οἵ τε μέχρι πρώην ἀκμάσαντες Ἄννιός τε καὶ Μήδιος, Περιπατητικῶν δὲ ὁ Ἀλεξανδρεὺς Ἡλιόδωρος. Τοῦ δὲ δευτέρου Πλατωνικοὶ μὲν Ἀμμώνιος καὶ Ὠριγένης, οἷς ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεφοιτήσαμεν, ἀνδράσιν οὐκ ὀλίγῳ τῶν καθ᾽ ἑαυτοὺς εἰς σύνεσιν διενεγκοῦσιν, οἵ τε Ἀθήνησι διάδοχοι Θεόδοτος καὶ Εὔβουλος· καὶ γὰρ εἴ τι τούτων γέγραπταί τισιν, ὥσπερ Ὠριγένει μὲν τὸ Περὶ τῶν δαιμόνων, Εὐβούλῳ δὲ τὸ Περὶ τοῦ Φιλήβου καὶ τοῦ Γοργίου καὶ τῶν Ἀριστοτέλει πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν ἀντειρημένων, οὐκ ἐχέγγυα πρὸς τὸ μετὰ τῶν ἐξειργασμένων τὸν λόγον αὐτοὺς ἀριθμεῖν ἂν γένοιτο πάρεργον τῇ τοιαύτῃ χρησαμένων σπουδῇ καὶ μὴ προηγουμένην περὶ τοῦ γράφειν ὁρμὴν λαβόντων. Τῶν δὲ Στωικῶν Ἑρμῖνος καὶ Λυσίμαχος οἵ τε ἐν ἄστει καταβιώσαντες Ἀθηναῖος καὶ Μουσώνιος, καὶ Περιπατητικῶν Ἀμμώνιος καὶ Πτολεμαῖος φιλολογώτατοι μὲν τῶν καθ᾽ ἑαυτοὺς ἄμφω γενόμενοι καὶ μάλιστα ὁ Ἀμμώνιος· οὐ γὰρ ἔστιν ὅστις ἐκείνῳ γέγονεν εἰς πολυμαθίαν παραπλήσιος· οὐ μὴν καὶ γράψαντές γε τεχνικὸν οὐδέν, ἀλλὰ ποιήματα καὶ λόγους ἐπιδεικτικούς, ἅπερ οὖν καὶ σωθῆναι τῶν ἀνδρῶν

<despre ei>, așa cum a fost aceea a celui mai elogiat bărbat și a celui mai fin spirit critic <al vremii>. Tratatul lui Longinus se intitulează *Despre scopul ultim*, fiind dedicat lui Plotin și lui Amelius Gentilianus. El are următoarea introducere: „*Marcellus, dintre filosofii care au apărut în vremea noastră, cei mai mulți au trăit în primii ani ai vieții noastre, căci nu pot să nu spun ce mare raritate a îndeletnicirii acesteia domnește <acum>; pe când eram încă un flăcăiandru, nu puțini erau scolarhii diferitelor doctrine filosofice: mi-a fost dat să-i văd pe toți – datorită călătoriilor făcute împreună cu părinții mei – și să fiu alături de cei care mai erau încă în viață în vremea aceea, după ce ajunsesem pe la mai multe neamuri și în mai <multe> cetăți; unii au încercat să-și sistematizeze opiniile prin intermediul scrisului, lăsând urmașilor posibilitatea de a avea parte de folosul lor, alții au socotit că este suficient pentru ei să-i facă pe discipolii lor să progreseze în priceperea teoriilor lor. Dintre ei, în prima categorie au intrat platonicienii Euclides, Democrit și Proclin*[30]*, care au trăit în Troada, Plotin și Amelius Gentilianus, care și astăzi mai propovăduiesc public învățăturile lor la Roma, dintre stoici, Themistocles și Phoibion, ca și Annios și Medios, care până mai ieri erau la apogeul forțelor lor; în fine, dintre peripateticieni, Heliodoros din Alexandria; în a doua categorie <au intrat> platonicienii Ammonios și Origene, pe care i-am frecventat pentru o foarte lungă perioadă de timp, bărbați care nu puțin se deosebeau de contemporanii lor în inteligență, precum și diadohii <lui Platon> din Atena. Theodotos și Eubulos; firește, și dacă a mai rămas câte ceva scris de la aceștia, precum tratatul* Despre daimoni *al lui Origene, ca și* Gorgias *și* Despre criticile lui Aristotel la «Republica» lui Platon, *<totuși> nu ar putea fi de ajuns ca să-i numărăm alături de cei care și-au elaborat gândirea în scris, deoarece s-au folosit în chip secundar de acest mijloc și nu au considerat aplecarea spre scris ca pe o activitate de căpetenie; <au mai intrat>, dintre stoici, în acest grup Herminos și Lysimachos și cei doi care au locuit în oraș*[31]*, Atheneos și Musonios, iar dintre peripateticieni Ammonios și Ptolemaios, care au fost amândoi bărbații cei mai culți din vremea lor, mai ales Ammonios; căci nu se apropia nimeni de <valoarea> lui în materie de erudiție; dar ei n-au scris nici o lucrare cu caracter specializat, ci doar poeme și discursuri demonstrative, care, cred eu, ne-au fost*

τούτων οὐχ ἑκόντων οἶμαι· μὴ γὰρ ἂν αὐτοὺς δέξασθαι διὰ τοιούτων βιβλίων ὕστερον γενέσθαι γνωρίμους, ἀφέντας σπουδαιοτέροις συγγράμμασι τὴν ἑαυτῶν ἀποθησαυρίσαι διάνοιαν. Τῶν δ' οὖν γραψάντων οἱ μὲν οὐδὲν πλέον ἢ συναγωγὴν καὶ μεταγραφὴν τῶν τοῖς πρεσβυτέροις συντεθέντων ἐποιήσαντο, καθάπερ Εὐκλείδης καὶ Δημόκριτος καὶ Προκλῖνος, οἱ δὲ μικρὰ κομιδῇ πράγματα τῆς τῶν παλαιῶν ἱστορίας ἀπομνημονεύσαντες εἰς τοὺς αὐτοὺς τόπους ἐκείνοις ἐπεχείρησαν συντιθέναι βιβλία, καθάπερ Ἄννιός τε καὶ Μήδιος καὶ Φοιβίων, οὗτος μὲν ἀπὸ τῆς ἐν τῇ λέξει κατασκευῆς γνωρίζεσθαι μᾶλλον ἢ τῆς ἐν τῇ διανοίᾳ συντάξεως ἀξιῶν· οἷς καὶ τὸν Ἡλιόδωρον συγκατανείμειέ τις ἄν, οὐδ' ἐκεῖνον παρὰ τὰ τοῖς πρεσβυτέροις ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν εἰρημένα πλέον τι συμβαλλόμενον εἰς τὴν τοῦ λόγου διάρθρωσιν. Οἱ δὲ καὶ πλήθει προβλημάτων ἃ μετεχειρίσαντο τὴν σπουδὴν τοῦ γράφειν ἀποδειξάμενοι καὶ τρόπῳ θεωρίας ἰδίῳ χρησάμενοι Πλωτῖνός εἰσι καὶ Γεντιλιανὸς Ἀμέλιος· ὃς μὲν τὰς Πυθαγορείους ἀρχὰς καὶ Πλατωνικάς, ὡς ἐδόκει, πρὸς σαφεστέραν τῶν πρὸ αὐτοῦ καταστησάμενος ἐξήγησιν· οὐδὲ γὰρ οὐδὲν ἐγγύς τι τὰ Νουμηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν· ὁ δὲ Ἀμέλιος κατὸ ἴχνη μὲν τούτου βαδίζειν προαιρούμενος καὶ τὰ πολλὰ μὲν των αὐτῶν δογμάτων ἐχόμενος, τῇ δὲ ἐξεργασίᾳ πολὺς ὢν καὶ τῇ τῆς ἑρμηνείας περιβολῇ πρὸς τὸν ἐναντίον ἐκείνῳ ζῆλον ὑπαγόμενος. Ὧν καὶ μόνων ἡμεῖς ἄξιον εἶναι νομίζομεν ἐπισκοπεῖσθαι τὰ συγγράμματα. Τοὺς μὲν γὰρ λοιποὺς τί τις ἂν κινεῖν οἴοιτο δεῖν ἀφεὶς ἐξετάζειν ἐκείνους, παρ' ὧν ταῦτα λαβόντες οὗτοι γεγράφασιν οὐδὲν αὐτοὶ παρ' αὐτῶν προσθέντες οὐχ ὅτι τῶν κεφαλαίων, ἀλλ' οὐδὲ τῶν ἐπιχειρημάτων, οὐδ' οὖν ἢ συναγωγῆς των παρὰ τοῖς πλείοσιν ἢ κρίσεως τοῦ βελτίονος ἐπιμεληθέντες; Ἤδη μὲν οὖν καὶ δι' ἄλλων τουτὶ πεποιήκαμεν, ὥσπερ καὶ τῷ μὲν Γεντιλιανῷ περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα δικαιοσύνης ἀντειπόντες, τοῦ δὲ Πλωτίνου τὸ Περὶ τῶν ἰδεῶν ἐπισκεψάμενοι· τὸν μὲν γὰρ κοινὸν ἡμῶν τε κἀκείνων ἑταῖρον ὄντα, Βασιλέα τὸν Τύριον, οὐδ αὐτὸν ὀλίγα πεπραγματευμένον κατὰ τὴν Πλωτίνου μίμησιν, ὃν ἀποδεξάμενος μᾶλλον τῆς παρ' ἡμῖν ἀγωγῆς ἐπεχείρησε διὰ συγγράμματος ἀποδεῖξαι βελτίω δόξαν περὶ τῶν ἰδεων τῆς ἡμιν ἀρεσκούσης ἔχοντα, μετρίως ἀντιγραφῇ διελέγξαι

transmise chiar și fără consimțământul acelor bărbați, căci n-ar fi vrut să fie cunoscuți mai târziu prin astfel de scrieri, deoarece neglijaseră să-și tezaurizeze gândirea în scrieri mai serioase. Iar dintre cei care au scris, unii n-au realizat decât colecții și compilații ale operelor compuse de generațiile anterioare, cum au făcut Euclides și Democrit și Proclin, alții, adunând anecdote din istoria celor din vechime, au încercat să compună cărți pe aceleași teme ca și ale acelora, cum au fost Annios, Medios și Phoibion, cel din urmă dorind să se facă cunoscut mai degrabă prin înzorzonarea vorbirii decât prin organizarea gândirii. Ar putea fi alăturat acestuia și Heliodoros, deoarece nici el nu adăuga nimic de la sine pentru ameliorarea discursului, când prelua cele spuse în prelegeri de la cei din generația anterioară; <în fine>, cei care își manifestă marea ardoare cu care scriu prin mulțimea problemelor pe care le abordează și se folosesc de o manieră personală de meditație sunt Plotin și Amelius Gentilianus, primul stabilind, după o lămurire mai exactă decât premergătorii lui, principiile filosofiei lui Pythagoras și a lui Platon. În privința exactității, nici scrierile lui Numenios și ale lui Cronios, nici ale lui Moderatus și Thrasyllos nu se apropie de cele ale lui Plotin. În privința lui Amelius, deși a încercat să pășească pe urmele acestuia și împărtășea cele mai multe dintre învățăturile lui, pentru că era prolific prin împodobirea limbii și prin stilul său de interpretare, el a deviat spre un patos total opus lui Plotin: de fapt, socotim că numai operele celor doi merită cercetate. De ce n-am crede că trebuie să-i lăsăm la o parte pe ceilalți scriitori, după ce am renunțat să-i studiem și pe cei de la care au preluat primii <scrierile>, scriindu-le pe ale lor fără a adăuga de la ei nici măcar niște rezumate, ce să mai vorbim de lămuriri, dar și fără să încerce măcar o îmbinare a doctrinelor celor mai răspândite sau o alegere <a pasajelor> mai frumoase? De altminteri, am și făcut deja acest lucru, deoarece am răspuns lui Gentilianus în legătură cu concepția despre dreptate la Platon și examinând tratatul lui Plotin Despre idei[32]*: căci pe Basileus din Tyr*[33]*, care era prietenul comun al meu și al celor <doi>, el compusese multe scrieri imitându-l pe Plotin, și care, respingând învățăturile primite de la noi, a încercat să-mi demonstreze printr-un tratat că acesta avea o opinie mai bună despre idei decât a noastră, socotim necesar să-l criticăm printr-o scriere de răspuns*

δοκοῦμεν οὐκ εὖ παλινῳδήσαντα κἀν τούτοις οὐκ ὀλίγας τῶν ἀνδρῶν τούτων κεκινηκότες δόξας, ὥσπερ κἀν τῇ πρὸς τὸν Ἀμέλιον ἐπιστολῇ, μέγεθος μὲν ἐχούσῃ συγγράμματος, ἀποκρινομένῃ δὲ πρὸς ἄττα τῶν ὑπ' αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τῆς Ῥώμης ἐπεσταλμένων, ἣν αὐτὸς μὲν ἐπιστολὴν Περὶ τοῦ τρόπου τῆς Πλωτίνου φιλοσοφίας ἐπέγραψεν. ἡμεῖς δὲ αὐτὸ μόνον προσηρκέσθημεν τῇ κοινῇ τοῦ συγγράμματος ἐπιγραφῇ Πρὸς τὴν Ἀμελίου ἐπιστολὴν αὐτὸ προσαγορεύσαντες.

|21.| Ἐν δὴ τούτοις τότε ὡμολόγησε μὲν πάντων τῶν ἐπ' αὐτοῦ γεγονότων πλήθει τε προβλημάτων διενεγκεῖν Πλωτῖνόν τε καὶ Ἀμέλιον, τρόπῳ δὲ θεωρίας ἰδίῳ μάλιστα τούτους χρήσασθαι, τὰ Νουμηνίου δὲ οὐχ ὅτι ὑποβάλλεσθαι καὶ τἀκείνου πρεσβεύειν δόγματα, ἀλλὰ τὰ τῶν Πυθαγορείων αὐτοῦ τε ἑλομένου μετιέναι δόγματα, καὶ οὐδ' ἐγγὺς εἶναι τὰ Νουμηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν. Εἰπὼν δὲ περὶ Ἀμελίου, ὅτι κατ' ἴχνη μὲν τοῦ Πλωτίνου ἐβάδιζε, τῇ δὲ ἐξεργασίᾳ πολὺς ὢν καὶ τῇ τῆς ἑρμηνείας περιβολῇ πρὸς τὸν ἐναντίον ἐκείνῳ ζῆλον ὑπήγετο, ὅμως μνησθεὶς ἐμοῦ Πορφυρίου ἔτι ἀρχὰς ἔχοντος τῆς πρὸς τὸν Πλωτῖνον συνουσίας φησὶν ὅτι ὁ δὲ κοινὸς ἡμῶν τε κἀκείνων ἑταῖρος Βασιλεὺς ὁ Τύριος οὐδ' αὐτὸς ὀλίγα πεπραγματευμένος κατὰ τὴν Πλωτίνου μίμησιν, Συνέθηκε ταῦτα ὄντως κατιδών, ὅτι τῆς Ἀμελίου περιβολῆς τὸ ἀφιλόσοφον παντελῶς ἐφυλαξάμην καὶ πρὸς ζῆλον τὸν Πλωτίνου γράφων ἀφεώρων. Ἀρκεῖ τοίνυν ὁ τοσοῦτος ἀνὴρ καὶ ἐν κρίσει πρῶτος ὢν καὶ ὑπειλημμένος ἄχρι νῦν τοιαῦτα γράφων περὶ Πλωτίνου, ὡς, εἰ καὶ καλοῦντί με τὸν Πορφύριον συνέβη δυνηθῆναι συμμῖξαι αὐτῷ, οὐδ' ἂν ἀντέγραψεν, ἃ πρὶν ἀκριβῶσαι τὸ δόγμα γράψαι ἐπεχείρησεν.

|22.| Ἀλλὰ τί ἡ μοι ταῦτα περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτραν - φησὶν ὁ Ἡσίοδος - λέγειν; Εἰ γὰρ δεῖ ταῖς μαρτυρίαις χρῆσθαι ταῖς παρὰ τῶν σοφῶν γεγενημέναις, τίς ἂν εἴη σοφώτερος θεοῦ, καὶ θεοῦ τοῦ ἀληθῶς εἰρηκότος·

Οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης
καὶ κωφοῦ ξυνίημι καὶ οὐ λαλέοντος ἀκούω;

concisă, reproșându-i că n-a făcut bine schimbându-și opinia și respingând multe păreri ale acestor bărbați, cum <am făcut> în scrisoarea adresată lui Amelius, scrisoare care avea întinderea unui tratat, prin care-i dădeam un răspuns la cele ce ni le scrisese din Roma într-o scrisoare pe care el însuși o întitulase Despre caracterul filosofiei lui Plotin*; însă noi am preferat să ne restrângem la un titlu comun pentru o epistolă, numind-o* Scrisoare către Amelius".

|21.| De bună seamă, prin aceste rânduri el a recunoscut că „*Plotin și Amelius s-au deosebit de toți ceilalți contemporani ai lor prin bogăția problematicii <lor>, au uzat de o manieră de reflexie cu totul originală și nu numai că Plotin nu a plagiat sau nu a devenit propovăduitorul învățăturilor lui Numenios, ci el alesese să împărtășească dogmele lui Pythagoras, iar scrierile lui Numenios, ca și ale lui Cronios sau ale lui Thrasyllos – pentru a fi preciși – nu se apropiau de cele ale lui Plotin, nici când tratau aceleași probleme*", în timp ce despre Amelius zicea că „*încerca să meargă pe urmele lui Plotin, dar, fiind foarte abundent în ornarea vorbirii și prin varietatea manierei de interpretare, s-a îndreptat spre un patos contrar aceluia*". Totuși, după ce pomenise începuturile pe care le-am avut la întrunirile lui Plotin, zice că „*prietenul nostru și al celor doi, Basileus din Tyr, a scris și el numeroase tratate, compunându-le după modelul plotinian*", remarcând, de fapt, că evitam stilul pestriț al lui Amelius, deoarece îl socoteam total nefilosofic și că mă străduiam să imit în scris stilul lui Plotin. Dovedește destul de mulțumitor acest bărbat, care deținea întâietatea în judecata critică și care până acum este considerat ca atare, atunci când scrie aceste lucruri despre Plotin, că, dacă s-ar fi întâmplat să îl pot întâlni când mă chema, n-ar fi scris tratatul contra învățăturilor lui Plotin, înainte de a le pătrunde.

|22.| „*Dar pentru ce să-mi mai fac eu zăbavă la tisă sau stânc' ascuțită*", spune Hesiod[34]. Căci, dacă trebuie să apelăm la mărturiile dobândite de la înțelepți, ce ar putea fi mai înțelept decât un zeu și încă unul care a grăit întru adevăr:

Eu de nisip câte fire-s cunosc și cât' ale mării hotare,
Eu pe cel mut l-înțeleg și l-ascult pe cel fără vorbă[35].

Ὁ γὰρ δὴ Ἀπόλλων ἐρομένου τοῦ Ἀμελίου, ποῦ ἡ Πλωτίνου ψυχὴ κεχώρηκεν, ὁ τοσοῦτον εἰπὼν περὶ Σωκράτους· Ἀνδρῶν ἁπάντων Σωκράτης σοφώτατος, ἐπάκουσον, ὅσα καὶ οἷα περὶ Πλωτίνου ἐθέσπισεν·

Ἄμβροτα φορμίζειν ἀναβάλλομαι ὕμνον ἀοιδῆς
ἀμφ' ἀγανοῖο φίλοιο μελιχροτάταισιν ὑφαίνων
φωναῖς εὐφήμου κιθάρης χρυσέῳ ὑπὸ πλήκτρῳ.
Κλῄζω καὶ Μούσας ξυνὴν ὄπα γηρύσασθαι
παμφώνοις ἰαχαῖσι παναρμονίαισί τ' ἐρωαῖς,
οἷον ἐπ' Αἰακίδῃ στῆσαι χορὸν ἐκλήιχθεν
ἀθανάτων μανίαισιν Ὁμηρείαισί τ' ἀοιδαῖς.
Ἀλλ' ἄγε Μουσάων ἱερὸς χορός, ἀπύσωμεν
εἰς ἓν ἐπιπνείοντες ἀοιδῆς τέρματα πάσης·
ὕμμι καὶ ἐν μέσσαισιν ἐγὼ Φοῖβος βαθυχαίτης·
δαῖμον, ἄνερ τὸ πάροιθεν, ἀτὰρ νῦν δαίμονος αἴσῃ
θειοτέρῃ πελάων, ὅτ' ἐλύσαο δεσμὸν ἀνάγκης
ἀνδρομέης, ῥεθέων δὲ πολυφλοίσβοιο κυδοιμοῦ
ῥωσάμενος πραπίδεσσιν ἐς ᾠόνα νηχύτου ἀκτῆς
νήχε' ἐπειγόμενος δήμου ἄπο νόσφιν ἀλιτρῶν
στηρίζαι καθαρῆς ψυχῆς εὐκαμπέα οἴμην,
ἧχι θεοῖο σέλας περιλάμπεται, ἧχι θέμιστες
ἐν καθαρῷ ἀπάτερθεν ἀλιτροσύνης ἀθεμίστου.
Καὶ τότε μὲν σκαίροντι πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι
αἱμοβότου βιότοιο καὶ ἀσηρῶν εἰλίγγων
ἐν μεσάτοισι κλύδωνος ἀνωίστου τε κυδοιμοῦ
πολλάκις ἐκ μακάρων φάνθη σκοπὸς ἐγγύθι ναίων.
Πολλάκι σεῖο νόοιο βολὰς λοξῇσιν ἀταρποῖς
ἱεμένας φορέεσθαι ἐρωῇσι σφετέρῃσιν
ὀρθοπόρους ἀνὰ κύκλα καὶ ἄμβροτον οἶμον ἄειραν
ἀθάνατοι θαμινὴν φαέων ἀκτῖνα πορόντες
ὄσσοισιν δέρκεσθαι ἀπαὶ σκοτίης λυγαίης.
Οὐδέ σε παμπήδην βλεφάρων ἔχε νήδυμος ὕπνος:
ἀλλ' ἄρ' ἀπὸ βλεφάρων πετάσας κληῖδα βαρεῖαν
ἀχλύος ἐν δίνῃσι φορεύμενος ἔδρακες ὄσσοις
πολλά τε καὶ χαρίεντα, τά κεν ῥέα οὔτις ἴδοιτο
ἀνθρώπων, ὅσσοι σοφίης μαιήτορες ἔπλευν.

Căci iată câte şi ce fel de lucruri a prorocit despre Plotin Apollo, zeul care a spus despre Socrate: „Socrate este cel mai înţelept dintre toţi bărbaţii“[36], când a fost întrebat de Amelius unde s-a retras sufletul lui Plotin:

Acord de liră eu caut, ca imn făr' de moarte să-nalţ,
Cântu-i ţesându-l cu cele mai dulci dintre note
Ce plectrul de aur le smulse din bine întinsele coarde
În jurul aceluia care iubire în suflet mi-a fost.
Le chem şi pe muze, cântare să facă-n unire de glas
Laolaltă cu tunet de chiot şi danţ de-armonie,
Cum corul chemat întru cinste născutului cel din Eac
Clocot de nemuritoare turnă în homerice ode.
Dar haide, tu-al muzelor cor de slăvire, un cânt să-mpletim
Care să treacă în zbor al cântării hotar de istoavă:
În mijlocul vostru mă aflu eu, Phoebus, cu lungile-mi plete.
Daimone, înainte bărbat care-acum de-o daimonică
Soartă, aproape de zei, tu ai parte, de cum dezlegata-i
Oarba strânsoare ce-i omului lege, tărie găsindu-ţi
'n a pieptului coarde să-nfrunţi furtuna ce-i volbură-n membre,
Ai înnotat[37] spre ţărmure-nalt şi uscat ce-i departe
De-a ticăloşilor gloată, cu trudă tu cale căutând
De nădejde în sufletul tău care-i făr' de prihană.
Acolo a zeului rază în jur răspândeşte lumină,
Acolo divinele legi departe-s de crime nedrepte.
Şi, când te-agitai ca să scapi din valul amar al vieţii,
Ce însetată-i de sânge, şi de-a minţii-n dureri ameţeli
Din freamăt de furtună, din valul ce-n vuiet vuieşte
Des din tărâmul de cei fericiţi locuit ţelu-ţi-aproape-apăru.
Deseori, când a minţii privire-ţi 'nălţai să te poarte
Cu dinlăuntru pornire peste-nclinatele drumuri
Spre-a cerului sfere cu calea lor dreaptă-n vecie,
Nemuritorii priinţă ţi-au dat ca din beznă adâncă
Să poţi să contempli cu ochii-ţi lumina ce-n ei străluceşte.
Dulcele somn niciodată de tot în pleopele tale căzut-a,
Ci, după ce de pe ele-aruncata-i voalul de ceaţă,
Ce-i apăsare, dintr-a vieţii vâltoare tu însuţi văzuta-i
Multe, plăcute privelişti ce nici unul din oameni,
Câţi navigat-au prin ea, ca să caute înţelepciunea,
N-au putut, în străduinţă, cu ochii lor să le pătrundă.

Νῦν δ' ὅτε δὴ σκῆνος μὲν ἐλύσαο, σῆμα δ' ἔλειψας
ψυχῆς δαιμονίης, μεθ' ὁμήγυριν ἔρχεαι ἤδη
δαιμονίην ἐρατοῖσιν ἀναπνείουσαν ἀήταις,
ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἔνι δ' ἵμερος ἁβρὸς ἰδέσθαι,
εὐφροσύνης πλείων καθαρῆς, πληρούμενος αἰὲν
ἀμβροσίων ὀχετῶν θεόθεν ὅθεν ἐστὶν ἐρώτων
πείσματα, καὶ γλυκερὴ πνοιὴ καὶ νήνεμος αἰθήρ,
χρυσείης γενεῆς μεγάλου Διὸς ἦχι νέμονται
Μίνως καὶ Ῥαδάμανθυς ἀδελφεοί, ἦχι δίκαιος
Αἰακός, ἦχι Πλάτων, ἱερὴ ἵς, ἦχί τε καλὸς
Πυθαγόρης ὅσσοι τε χορὸν στήριξαν ἔρωτος
ἀθανάτου, ὅσσοι γενεὴν ξυνὴν ἐλάχοντο
δαίμοσιν ὀλβίστοις, ὅθι τοι κέαρ ἐν θαλίῃσιν
αἰὲν ἐυφροσύνῃσι τ' ἰαίνεται. Ἆ μάκαρ, ὅσσους
ὀτλήσας ἀριθμοὺς ἀέθλων μετὰ δαίμονας ἁγνοὺς
πωλέεαι ζαμενῇσι κορυσσάμενος ζωῇσι.
Στήσωμεν μολπήν τε χοροῦ τ' εὐδίνεα κύκλον
Πλωτίνου, Μοῦσαι, πολυγηθέος· αὐτὰρ ἐμεῖο
χρυσείη κιθάρη τόσσον φράσεν εὐαίωνι.

|23.| Ἐν δὴ τούτοις εἴρηται μὲν ὅτι ἀγανὸς γέγονε καὶ ἥπιος καὶ πρᾶός γε μάλιστα καὶ μείλιχος, ἅπερ καὶ ἡμεῖς οὕτως ἔχοντι συνῄδειμεν· εἴρηται δ' ὅτι ἄγρυπνος καὶ καθαρὰν τὴν ψυχὴν ἔχων καὶ ἀεὶ σπεύδων πρὸς τὸ θεῖον, οὗ διὰ πάσης τῆς ψυχῆς ἤρα, ὅτι τε πάντ' ἐποίει ἀπαλλαγῆναι, πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι τοῦ αἱμοβότου τῇδε βίου. Οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ πολλάκις ἐνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ ἰΣυμποσίῳ ὑφηγημένας ὁδοὺς τῷ Πλάτωνι ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος. Ὧι δὴ καὶ ἐγὼ Πορφύριος ἅπαξ λέγω πλησιάσαι καὶ ἑνωθῆναι ἔτος ἄγων ἑξηκοστόν τε καὶ ὄγδοον. Ἐφάνη γοῦν τῷ Πλωτίνῳ σκοπὸς ἐγγύθι ναίων. Τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. Ἔτυχε δὲ τετράκις που, ὅτε αὐτῷ συνήμην, τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ καὶ οὐ δυνάμει. Καὶ ὅτι λοξῶς φερόμενον πολλάκις οἱ θεοὶ κατεύθυναν θαμινὴν φαέων ἀκτῖνα πορόντες, ὡς ἐπισκέψει τῇ παρ' ἐκείνων καὶ ἐπιβλέψει

Acum, după ce-ai lepădat învelișul trupesc[38] și lăsat-ai
Mormântul[39] în care zăcea cu daimonică față al tău
Suflet, 'n alaiul de daimoni acum tu alături pășești:
Dintr-acolo adie suflări minunate, de dragoste grele,
Acol-amiciții se pot contempla și, la fel, delicata
Dorință, pe care o scaldă a bucuriilor splendidă rază,
Plinătate găsind și-n ambrozia cea de la zeul purceasă.
Acol' se aud peste tot de iubire plăcute chemări,
Iar zefiru-i o șoaptă de miere și eterul lipsit e de nori.
Iviții din neamul de aur ce-și are în Zeus plămada
Viețuie-acolo, Minos și Radamanthe, ce-s frați, tot acolo
Dreptul Eac, acolo și Platon, substanța divină, și-acolo
Frumosul la chip Pythagoras, și toți care hora încins-au
Întru cinstirea lui Eros cel fără de moarte, cu toții
Care-nrudirea de-aproape-o-mpart cu daimonii preafericiți.
Inima lor le-o-nălzește în veci preaplăcută dulceață.
O, fericitule, tu, după crâncene lupte ce la rând ai purtat,
Iată acum în plimbare te afli alături de daimonii puri,
La care ajuns-ai cuprins de elanul neînvins al vieții.
Timpul veni să curmăm al cântului curs și a corului
Roată măiastră care pornit-a pentru-a lui Plotin onoare.
Voioaselor muze! Atâtea avut-a de zis a mea liră de aur
Pentru-acest suflet ce-n veci hrăni-se-va cu fericire.

[23.] În aceste <versuri> se spune că Plotin a fost bun și blând, foarte amabil și plăcut: ba chiar se spune că era lucid și că avea un suflet pur, fiind mereu întors către divinitate, pe care o dorea cu toată făptura; că încerca din răsputeri să se elibereze, să scape din valul amar al vieții însetate de sânge. Astfel, mai ales lui, care de multe ori se înălța cu ajutorul imaginilor minții pe căile trasate de Platon în *Banchetul*[40], i s-a arătat acel zeu care nu avea nici formă, nici consistență, deoarece era situat dincolo de inteligență și de inteligibil. De acest zeu și eu, Porfir, afirm că m-am apropiat și m-am unit cu el o singură dată, acum, când intru în al șaizeci și optulea an al vieții mele. Prin urmare, lui Plotin „*țelul aproape-i apăru*". Căci pentru el sfârșitul și țelul însemna să se unească strâns cu zeul care era mai presus de toate. Când eram împreună, a atins de patru ori acest țel, nu în potență, ci printr-un act inefabil. Și se mai zicea <în aceste versuri> că „*de multe ori zeii au făcut dreaptă cărare celui care se purta spre ei pe căi ocolite, dându-i posibilitatea <de a*

γραφῆναι τὰ γραφέντα, εἴρηται. Ἐκ δὲ τῆς ἀγρύπνου ἔσωθέν τε καὶ ἔξωθεν θέας ἔδρακες, φησίν, ὅσσοις πολλά τε καὶ χαρίεντα, τά κεν ῥέα οὔτις ἴδοιτο ἀνθρώπων τῶν φιλοσοφίᾳ προσεχόντων. Ἡ γὰρ δὴ τῶν ἀνθρώπων θεωρία ἀνθρωπίνης μὲν ἂν γένοιτο ἀμείνων· ὡς δὲ πρὸς τὴν θείαν γνῶσιν χαρίεσσα μὲν ἂν εἴη, οὐ μὴν ὥστε τὸ βάθος ἑλεῖν ἂν δυνηθῆναι, ὥσπερ αἱροῦσιν οἱ θεοί. Ταῦτα μὲν οὖν ὅ τι ἔτι σῶμα περικείμενος ἐνήργει καὶ τίνων ἐτύγχανε δεδήλωκε. Μετὰ δὲ τὸ λυθῆναι ἐκ τοῦ σώματος ἐλθεῖν μὲν αὐτόν φησιν εἰς τὴν δαιμονίαν ὁμήγυριν, πολιτεύεσθαι δ' ἐκεῖ φιλότητα, ἵμερον, εὐφροσύνην, ἔρωτα ἐξημμένον τοῦ θεοῦ, τετάχθαι δὲ καὶ τοὺς λεγομένους δικαστὰς τῶν ψυχῶν, παῖδας τοῦ θεοῦ, Μίνω καὶ Ῥαδάμανθυν καὶ Αἰακόν, πρὸς οὓς οὐ δικασθησόμενον οἴχεσθαι, συνεσόμενον δὲ τούτοις, οἷς καὶ οἱ ἄλλοι ὅσοι ἄριστοι. Σύνεισι δὲ τοιοῦτοι Πλάτων, Πυθαγόρας ὁπόσοι τε ἄλλοι χορὸν στήριζαν ἔρωτος ἀθανάτου· ἐκεῖ δὲ τὴν γένεσιν τοὺς ὀλβίστους δαίμονας ἔχειν βίον τε μετιέναι τὸν ἐν θαλείαις καὶ εὐφροσύναις καταπεπυκνωμένον καὶ τοῦτον διατελεῖν καὶ ὑπὸ θεῶν μακαριζόμενον.

[24.] Τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ Πλωτίνου ἡμῖν ἱστόρηται βίος. Ἐπεὶ δὲ αὐτὸς τὴν διάταξιν καὶ τὴν διόρθωσιν τῶν βιβλίων ποιεῖσθαι ἡμῖν ἐπέτρεψεν, ἐγὼ δὲ κἀκείνῳ ζῶντι ὑπεσχόμην καὶ τοῖς ἄλλοις ἑταίροις ἐπηγγειλάμην ποιῆσαι τοῦτο, πρῶτον μὲν τὰ βιβλία οὐ κατὰ χρόνους ἐᾶσαι φύρδην ἐκδεδομένα ἐδικαίωσα, μιμησάμενος δ' Ἀπολλόδωρον τὸν Ἀθηναῖον καὶ Ἀνδρόνικον τὸν Περιπατητικόν, ὧν ὁ μὲν Ἐπίχαρμον τὸν κωμῳδιογράφον εἰς δέκα τόμους φέρων συνήγαγεν, ὁ δὲ τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών· οὕτω δὴ καὶ ἐγὼ πεντέκοντα τέσσαρα ὄντα ἔχων τὰ τοῦ Πλωτίνου βιβλία διεῖλον μὲν εἰς ἓξ ἐννεάδας τῇ τελειότητι τοῦ ἓξ ἀριθμοῦ καὶ ταῖς ἐννεάσιν ἀσμένως ἐπιτυχών, ἑκάστῃ δὲ ἐννεάδι τὰ οἰκεῖα φέρων συνεφόρησα δοὺς καὶ τάξιν πρώτην τοῖς ἐλαφροτέροις προβλήμασιν. Ἡ μὲν γὰρ πρώτη ἐννεὰς ἔχει τὰ ἠθικώτερα τάδε·

contempla> strălucirea luminilor lor", încât operele sale le-a scris în urma iscodirii și a contemplării celor venite dinspre ei[41]. Mai spun ele că tu, „*prin trezire ai contemplat cu ochii înăuntrul și în afara ta <priveliști> multe și plăcute, pe care nici unul dintre bărbații consacrați filosofiei nu ar fi putut să le vadă*". Căci contemplația oamenilor ar putea deveni mai bună, depășind hotarul dat omului: iar față de puterea de cunoaștere a zeilor, ar putea fi generatoare de desfătare, însă, de la sine înțeles, nu atât cât să cuprindă adâncul <ei>, pe care îl cuprind <doar> zeii. Oracolul a arătat că <Plotin> le săvârșea și le atingea pe acestea, când mai era încă învelit în trupul său. Dar, spun versurile că, după ce s-a dezlegat de trup, <sufletul> său a ajuns în alaiul daimonilor și că acolo sălășluiesc prietenii, dorința, dulcele trai, dragostea atârnată de zeu, acolo sunt orânduiți și zișii judecători ai sufletelor, copii ai zeului, Minos, Radamanthos și Eakos[42], spre care sufletul lui a călătorit nu ca să fie judecat, ci ca să viețuiască cu ei, cu care locuiesc și ceilalți <înțelepți> plăcuți zeilor. Ei sunt Platon, Pythagoras, precum și toți ceilalți care au aranjat corul în onoarea nemuritorului Eros: acolo se află originea daimonilor atotfericiți și ei au parte de o viață preaplină de delicii și de bucurii, pe care o trăiesc în vecie, primind mereu de la zei fericirea.

|24.| Așa a fost viața lui Plotin, cea povestită de noi. Și, pentru că a apelat la noi pentru a-i face ordonarea și corectarea tratatelor, iar eu i-am promis aceasta încă pe când era în viață și chiar i-am înștiințat și pe alți prieteni comuni că o voi face, mai întâi am găsit cu cale să nu îngădui ca aceste cărți să fie editate fără un plan, doar după anii compunerii lor. Luându-mă după Apollodor Atenianul[43] și după Andronikos Peripateticul[44], dintre care primul a adunat în zece volume <operele> comediografului Epicharmos, iar celălalt a divizat în tratate teoriile esoterice ale lui Aristotel și Theofrast, grupându-le tematic, tot așa și eu, dispunând de tratatele lui Plotin, cincizeci și patru la număr[45], le-am împărțit în șase grupuri de câte nouă, întâlnindu-mă astfel în chip fericit cu desăvârșirea numărului șase și cu ansamblurile de nouă; și am pus împreună în fiecare *enneadă* <tratatele> legate de o temă proprie, dând primul loc chestiunilor mai puțin dificile. Prima *enneadă* cuprinde următoarele <tratate>, care se ocupă mai mult de etică:

Τί τὸ ζῷον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος· οὗ ἡ ἀρχή· ἡδοναὶ καὶ λῦπαι.
Περὶ ἀρετῶν· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα.
Περὶ διαλεκτικῆς· οὗ ἡ ἀρχή· τίς τέχνη ἢ μέθοδος.
Περὶ εὐδαιμονίας· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν.
Εἰ ἐν παραταάσει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν· οὗ ἡ ἀρχή· εἰ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐπίδοσιν.
Περὶ τοῦ καλοῦ· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ καλὸν ἔστι μὲν ἐν ὄψει.
Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρ' ἄν τις ἕτερον εἴποι ἀγαθὸν ἑκάστῳ.
Πόθεν τὰ κακά· οὗ ἡ ἀρχή· οἱ ζητοῦντες πόθεν τὰ κακά.
Περὶ τῆς ἐκ τοῦ βίου εὐλόγου ἐξαγωγῆς· οὗ ἡ ἀρχή· οὐκ ἐξάξεις ἵνα μὴ ἐξίῃ.

Ἡ μὲν οὖν πρώτη ἐννεὰς τάδε περιέχει ἠθικωτέρας ὑποθέσεις περιλαβοῦσα. Ἡ δὲ δευτέρα τῶν φυσικῶν συναγωγὴν ἔχουσα τὰ περὶ κόσμου καὶ τὰ τῷ κόσμῳ ἀνήκοντα περιέχει. Ἔστι δὲ ταῦτα·

Περὶ τοῦ κόσμου· οὗ ἡ ἀρχή· τὸν κόσμον ἀεὶ λέγοντες καὶ πρόσθεν εἶναι.
Περὶ τῆς κυκλοφορίας· οὗ ἡ ἀρχή· διὰ τί κύκλῳ κινεῖται.
Εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα· οὗ ἡ ἀρχή· ὅτι ἡ τῶν ἄστρων φορὰ σημαίνει.
Περὶ τῶν δύο ὑλῶν· οὗ ἡ ἀρχή· τὴν λεγομένην ὕλην.
Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ· οὗ ἡ ἀρχή· λέγεται τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ.
Περὶ ποιότητος καὶ εἴδους· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα τὸ ὂν καὶ ἡ οὐσία ἕτερον.
Περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ τῆς δι' ὅλων.
Πῶς τὰ πόρρω ὁρώμενα μικρὰ φαίνεται· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα τὰ πόρρω ἐλάττω φαίνεται.
Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν.

I, 1 (53) *Ce este viețuitorul și ce este omul*; care începe cu: *Plăcerile și tristețile.*
I, 2 (19) *Despre virtuți*; care începe cu: *Pentru că relele <sunt> aici.*
I, 3 (20) *Despre dialectică*; care începe cu: *Ce artă sau metodă.*
I, 4 (46) *Despre fericire*; care începe cu: *<Căci dacă> viața bună și faptul de a fi fericit.*
I, 5 (36) *Dacă fericirea crește în timp*; care începe cu: *<Trebuie să întrebăm dacă> fericirea*
I, 6 (1) *Despre frumos*; care începe cu: *Frumosul se găsește cel mai mult în vedere.*
I, 7 (54) *Despre fericire*; care începe cu: *Ar putea oare cineva spune <că, pentru fiecare ființă, binele> este diferit.*
I, 8 (51) *Ce sunt relele*; care începe cu: *Cine cercetează sursa relelor.*
I, 9 (16) *Despre sinuciderea voluntară*; care începe cu: *Să nu-ți scoți sufletul, ca să plece.*

Iată, așadar, tratatele pe care le cuprinde această *enneadă*. A doua *enneadă*, care conține ansamblul chestiunilor de fizică, cuprinde tratatele ce se ocupă cu lumea și cu cele legate de acestea. Ele sunt următoarele:

II, 1 (40) *Despre univers*; care începe cu: *Dacă spunem că universul este etern.*
II, 2 (14) *Despre mișcarea circulară*; care începe cu: *De ce se mișcă <cerul> circular?*
II, 3 (52) *Despre influența astrelor*; care începe cu: *Translația astrelor.*
II, 4 (12) *Despre cele două materii*; care începe cu: *Așa-numita materie.*
II, 5 (25) *Despre a fi în potență și în act*; care începe cu: *<Între existente> se spune că ceva este în potență.*
II, 6 (17) *Despre calitate și formă*; care începe cu: *Oare, ființa se deosebește de substanță?*
II, 7 (37) *Despre amestecul total*; care începe cu: *<Să examinăm> ceea ce se numește amestecul total.*
II, 8 (35) *De ce <obiectele> îndepărtate par mici*; care începe cu: *Oare <de ce obiectele> îndepărtate.*
II, 9 (33) *Despre cei care spun că demiurgul universului și universul sunt rele*[40]; care începe cu: *Așadar, ființele ni s-a arătat.*

Ἡ δὲ τρίτη ἐννεὰς ἔτι τὰ περὶ κόσμου ἔχουσα περιείληφε τὰ περὶ τῶν κατὰ τὸν κόσμον θεωρουμένων ταῦτα·

Περὶ εἱμαρμένης· οὗ ἡ ἀρχή· ἅπαντα τὰ γιγνόμενα.
Περὶ προνοίας πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ μὲν τῷ αὐτομάτῳ.
Περὶ προνοίας δεύτερον· οὗ ἡ ἀρχή· τί τοίνυν δοκεῖ περὶ τούτων.
Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος· οὗ ἡ ἀρχή· τῶν μὲν αἱ ὑποστάσεις.
Περὶ ἔρωτος· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ ἔρωτος πότερα θεός τις.
Περὶ τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων· οὗ ἡ ἀρχή· τὰς αἰσθήσεις οὐ λέγοντες πάθη.
Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου· οὗ ἡ ἀρχή· τὸν αἰῶνα καὶ τὸν χρόνον.
Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός· οὗ ἡ ἀρχή· παίζοντες δὴ τὴν πρώτην:
Ἐπισκέψεις διάφοροι· οὗ ἡ ἀρχή· νοῦς φησιν ὁρᾷ ἐνούσας.

|25.| Ταύτας τὰς τρεῖς ἐννεάδας ἡμεῖς ἐν ἑνὶ σωματίῳ τάξαντες κατεσκευάσαμεν. Ἐν δὲ τῇ τρίτῃ ἐννεάδι ἐτάξαμεν καὶ τὸ Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος, ὅτι καθόλου θεωρεῖται τὰ περὶ αὐτοῦ καὶ ἔστι τὸ πρόβλημα καὶ παρὰ τοῖς τὰ κατὰ τὰς γενέσεις τῶν ἀνθρώπων σκεπτομένοις. Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Περὶ ἔρωτος τόπος. Τὸ δὲ Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου διὰ τὸ περὶ τοῦ χρόνου ἐνταῦθα ἐτάξαμεν. Τὸ δὲ Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνὸς διὰ τὸ περὶ φύσεως κεφάλαιον ἐνταῦθα τέτακται. Ἡ δὲ τετάρτη ἐννεὰς μετὰ τὰ περὶ κόσμου τὰ περὶ ψυχῆς εἴληχε συγγράμματα. Ἔχει δὲ τάδε·

Περὶ οὐσίας ψυχῆς πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν τίς ποτέ ἐστι.
Περὶ οὐσίας ψυχῆς δεύτερον· οὗ ἡ ἀρχή· ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ.
Περὶ ψυχῆς ἀπορι῾ων πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ ψυχῆς ὅσα ἀπορήσαντας δεῖ εἰς εὐπορίαν καταστῆναι.
Περὶ ψυχῆς ἀπορι῾ων δεύτερον· οὗ ἡ ἀρχή· τί οὖν ἐρεῖ.
Περὶ ψυχῆς ἀπορι῾ων τρίτον ἢ περὶ ὄψεως· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ ὑπερεθέμεθα σκέψασθαι.

A treia *enneadă*, care conține încă chestiunile privitoare la lume, a cuprins tratatele despre realitățile raportate la lume:

III, 1 (3) *Despre destin*; care începe cu: *Toate evenimentele.*
III, 2 (47) *Despre providență I*; care începe cu: *<Ce absurd este să atribui> accidentului.*
III, 3 (48) *Despre providență II*; care începe cu: *Așadar, ce trebuie să credem despre aceste lucruri?*
III, 4 (15) *Despre daimonul sortit fiecăruia*; care începe cu: *Pe când ipostazele.*
III, 5 (50) *Despre iubire*; care începe cu: *Despre iubire, dacă e un zeu.*
III, 6 (26) *Despre lipsa afectării la incorporale*; care începe cu: *Dacă spunem că senzațiile nu sunt afectări.*
III, 7 (45) *Despre eternitate și timp*; care începe cu: *<Dacă spunem> că eternitatea și timpul.*
III, 8 (30) *Despre contemplație*; care începe cu: *Mai întâi glumind.*
III, 9 (13) *Felurite considerații*; care începe cu: *Inteligența, spune <Platon>, vede ideile cuprinse.*

[25.] Noi am alcătuit aceste *enneade* dispunându-le într-un singur *corpus*. Iar în a treia *enneadă* am așezat și tratatul *Despre daimonul sortit fiecăruia*, deoarece face considerații generale cu privire la el și reprezintă o chestiune legată de cercetările legate de originile oamenilor. Din același motiv <am pus> și tratatul unui loc comun, *Despre iubire*. Cât despre tratatul *Despre eternitate și timp*, l-am pus datorită chestiunilor legate de timp. Iar tratatul *Despre natură, contemplație și unu* a fost introdus datorită primei părți <a titlului>. A patra *enneadă* a cuprins scrierile despre suflet, care vin după tratatele despre lume. Ea conține următoarele tratate:

IV, 1 (21) *Despre esența sufletului I*; care începe cu: *Ce este oare esența sufletului.*
IV, 2 (4) *Despre esența sufletului II*; care începe cu: *În lumea inteligibilă.*
IV, 3 (27) *Despre suflet I*; care începe cu: *Cât despre suflet, fie că, după ce am avut atâtea îndoieli.*
IV, 4 (28) *Despre suflet II*; care începe cu: *Așadar ce va zice.*
IV, 5 (29) *Despre suflet III sau despre cum vedem*; care începe cu: *De vreme ce am amânat.*

Περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης· οὗ ἡ ἀρχή· τὰς αἰσθήσεις οὐ τυπώσεις.
Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς· οὗ ἡ ἀρχή· εἰ δέ ἐστιν ἀθάνατος ἕκαστος.
Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς· οὗ ἡ ἀρχή· πολλάκις ἐγειρόμενος.
Εἰ αἱ πᾶσαι ψυχαὶ μία· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα ὥσπερ τὴν ψυχὴν ἑκάστου φαμέν.

Ἡ μὲν οὖν τετάρτη ἐννεὰς τὰς περὶ ψυχῆς αὐτῆς ὑποθέσεις ἔσχε πάσας. Ἡ δὲ πέμπτη ἔχει μὲν τὰς περὶ νοῦ, περιέχει δὲ ἕκαστον τῶν βιβλίων ἔν τισι καὶ περὶ τοῦ ἐπέκεινα καὶ περὶ τοῦ ἐν ψυχῇ νοῦ καὶ περὶ τῶν ἰδεῶν. Ἔστι δὲ τάδε·

Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων: οὗ ἡ ἀρχή· τί ποτέ ἐστιν ἄρα τὸ πεποιηκός.
Περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ ἓν πάντα.
Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα· οὗ ἡ ἀρχή ἆρα τὸ νοοῦν ἑαυτὸ ποικίλον δεῖ εἶναι.
Πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου τὸ μετὰ τὸ πρῶτον καὶ περὶ τοῦ ἑνός· οὗ ἡ ἀρχή· εἴ τι ἔστι μετὰ τὸ πρῶτον, ἀνάγκη ἐξ ἐκείνου εἶναι.
Ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ τἀγαθοῦ· οὗ ἡ ἀρχή· τὸν νοῦν τὸν ἀληθῆ νοῦν.
Περὶ τοῦ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν· καὶ τί τὸ πρώτως νοοῦν καὶ τί τὸ δευτέρως· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ μέν ἐστι νοεῖν.
Περὶ τοῦ εἰ καὶ τῶν καθέκαστά ἐστιν· εἴδη οὗ ἡ ἀρχή· εἰ καὶ τοῦ καθέκαστον.
Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδή φαμεν τὸν ἐν θέᾳ τοῦ νοητοῦ.
Περὶ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος· οὗ ἡ ἀρχή· πάντες ἄνθρωποι ἐξ ἀρχῆς γενόμενοι.

|26.| Καὶ τὴν τετάρτην οὖν καὶ πέμπτην ἐννεάδα εἰς ἓν σωμάτιον κατελέξαμεν. Λοιπὴν δὲ τὴν ἕκτην ἐννεάδα εἰς ἄλλο σωμάτιον, ὡς διὰ τριῶν σωματίων γεγράφθαι τὰ Πλωτίνου πάντα, ὧν τὸ μὲν πρῶτον σωμάτιον ἔχει τρεῖς ἐννεάδας, τὸ δὲ δεύτερον δύο, τὸ δὲ τρίτον μίαν. Ἔστι δὲ τὰ τοῦ τρίτου σωματίου, ἐννεάδος δὲ ἕκτης, ταῦτα·

IV, 6 (41) *Despre senzație și memorie*; care începe cu: *Senzațiile nu sunt impresii.*
IV, 7 (2) *Despre nemurirea sufletului*; care începe cu: *Dacă fiecare din noi este nemuritor.*
IV, 8 (6) *Despre coborârea sufletului în corpuri*; care începe cu: *Deseori, când mă trezesc.*
IV, 9 (8) *Dacă toate sufletele sunt unul singur*; care începe cu: *Oare, după cum <spunem că> sufletul.*

Așadar, a patra *enneadă* a cuprins toate problemele legate de suflet. A cincea *enneadă* conține, pe de o parte, cele legate de inteligență, dar cuprinde, pe de alta, și cele despre realitățile de dincolo de inteligență și despre idei. Tratatele sunt următoarele:

V, 1 (10) *Despre cele trei ipostaze primare*; care începe cu: *Cine a făcut ca sufletele.*
V, 2 (11) *Despre generare și despre ordinea realităților posterioare principiului;* care începe cu: *Unul este toate lucrurile.*
V, 3 (49) *Despre ipostazele cognitive și despre cel de dincolo*; care începe cu: *Cine se gândește pe sine trebuie să fie complex?*
V, 4 (18) *Cum derivă din principiu ce este după principiu și despre unu*; care începe cu: *Dacă există ceva după principiu.*
V, 5 (32) *Despre inteligență, despre faptul că inteligibilele nu sunt exterioare inteligenței și despre bine*; care începe cu: *Inteligența, adevărata inteligență.*
V, 6 (24) *Despre faptul că ce este dincolo de ființă nu gândește și despre ce este intelectul primar și cel secundar*; care începe cu: *Există o deosebire între a gândi ceva diferit de tine și a te gândi pe tine.*
V, 7 (18) *Dacă există și idei ale lucrurilor particulare*; care începe cu: *Oare pentru fiecare lucru în parte.*
V, 8 (31) *Despre frumosul inteligibil*; care începe cu: *Pentru că spunem.*
V, 9 (5) *Despre inteligență, idei și ființă*; care începe cu: *Toți oamenii, încă de la naștere.*

|26.| Așadar, am cuprins *enneadele* a patra și a cincea într-un singur *corpus*. *Enneada* rămasă, adică a șasea, a fost orânduită de mine, de asemenea, într-un singur *corpus*, astfel încât toate operele lui Plotin formează, trei *corpus*-uri, din care primul cuprinde trei *enneade*, al doilea cuprinde două, iar al treilea una singură. Iar tratatele celui de-al treilea *corpus*, adică ale *enneadei* a șasea, sunt următoarele:

Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ τῶν ὄντων πόσα καὶ τίνα.
Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος δεύτερον· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ περὶ τῶν λεγομένων δέκα γενῶν ἐπέσκεπται.
Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος τρίτον· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ μὲν τῆς οὐσίας ὅπῃ δοκεῖ.
Περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸ ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρά γε ἡ ψυχὴ πανταχοῦ τῷ παντὶ πάρεστι.
Περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸ ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον δεύτερον· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ πανταχοῦ ἅμα ὅλον εἶναι.
Περὶ ἀριθμῶν· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα ἐστὶ τὸ πλῆθος ἀπόστασις τοῦ ἑνός.
Πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τἀγαθοῦ· οὗ ἡ ἀρχή· εἰς γένεσιν πέμπων ὁ θεός.
Περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα ἐστὶν ἐπὶ θεῶν εἴ τι ἔστιν ἐπ' αὐτοῖς ζητεῖν.
Περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός· οὗ ἡ ἀρχή· ἅπαντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα.

Τὰ μὲν οὖν βιβλία εἰς ἓξ ἐννεάδας τοῦτον τὸν τρόπον κατετάξαμεν τέσσαρα καὶ πεντήκοντα ὄντα· καταβεβλήμεθα δὲ καὶ εἴς τινα αὐτῶν ὑπομνήματα ἀτάκτως διὰ τοὺς ἐπείξαντας ἡμᾶς ἑταίρους γράφειν εἰς ἅπερ αὐτοὶ τὴν σαφήνειαν αὐτοῖς γενέσθαι ἠξίουν. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ κεφάλαια τῶν πάντων πλὴν τοῦ Περὶ τοῦ καλοῦ διὰ τὸ λεῖψαι ἡμῖν πεποιήμεθα κατὰ τὴν χρονικὴν ἔκδοσιν τῶν βιβλίων: ἀλλ' ἐν τούτῳ οὐ τὰ κεφάλαια μόνον καθ' ἕκαστον ἔκκειται τῶν βιβλίων, ἀλλὰ καὶ ἐπιχειρήματα, ἃ ὡς κεφάλαια συναριθμεῖται. Νυνὶ δὲ πειρασόμεθα ἕκαστον τῶν βιβλίων διερχόμενοι τάς τε στιγμὰς αὐτῶν προσθεῖναι καὶ εἴ τι ἡμαρτημένον εἴη κατὰ λέξιν διορθοῦν· καὶ ὅ τι ἂν ἡμᾶς ἄλλο κινήσῃ, αὐτὸ σημαίνει τὸ ἔργον.

VI, 1 (42) *Despre genurile ființei I*; care începe cu: *Despre ființe, câte sunt și de ce fel.*
VI, 2 (43) *Despre genurile ființei II*; care începe cu: *După ce, în privința celor spuse.*
VI, 3 (44) *Despre genurile ființei III*; care începe cu: *Despre cum pare substanța.*
VI, 4 (22) *Despre faptul că ființa, una și aceeași, se află pretutindeni în întregime I; care* începe cu: *Este oare sufletul prezent peste tot?*
VI, 5 (23) *Despre faptul că ființa, una și aceeași, se află pretutindeni în întregime II;* care începe cu: *Ceea ce este unu și identic în număr.*
VI, 6 (34) *Despre numere;* care începe cu: *Este oare multiplicitatea.*
VI, 7 (38) *Cum s-a instituit mulțimea ideilor și despre bine*; care începe cu: *Când zeul trimise <sufletele> în lumea devenirii.*
VI, 8 (39) *Despre actul voluntar*; care începe cu: *Oare și despre zei.*
VI, 9 (9) *Despre bine și despre unu*; care începe cu: *Toate ființele sunt ființe prin unul.*

Astfel am orânduit, cele cincizeci și patru de tratate în șase *enneade*; am inserat, de asemenea, în unele dintre ele și anumite comentarii[47], fără o ordine anume, datorită unor prieteni care îmi ceruseră să le scriu despre chestiunile respective cu care voiau să se lămurească. În plus, am alcătuit și capitole[48] ale tuturor tratatelor – mai puțin ale celui *Despre frumos*, fiindcă nu l-am avut la îndemână, urmând ordinea cronologică a compunerii lor. Dar în <ediția> mea nu se află doar tablele de materii ale fiecărui tratat în parte, ci și rezumate explicative, care urmează ordinea paragrafelor[49]. Acum mă voi strădui ca, parcurgând fiecare tratat în parte, să stabilesc punctuația și, dacă ar exista greșeli, să le îndrept cuvânt cu cuvânt: și orice altceva ne va da de gândit, se va ivi pe parcurs.

ΕΝΝΕΑΔΩΝ

Α

ENNEADA

I

Planul analitic al tratatelor cuprinse în *Enneada* I

I (53). Ce este viețuitorul și ce este omul

1. Ce anume din noi simte și gândește: sufletul, corpul, sau compusul lor? 2-7. Ce înțelegem prin suflet? Este el o formă? Atunci, el va fi neafectabil și va transcende viața corporală, dând corpului viață și neprimind nimic de la el. Cum este, prin urmare, sufletul legat de corp? Concluzie, în urma analizei diferitelor teorii: sufletul nostru superior, adică eul adevărat, este total lipsit de afectări din partea senzațiilor și a pasiunilor vieții corporale, care aparțin amestecului cu corpul a sufletului inferior, un fel de imagine a celui superior; pe de altă parte, rațiunea este o activitate a eului adevărat. 8. Noi considerăm oarecum realitățile superioare, inteligența și unul-bine – care este dincolo de inteligență –, ca fiind „ale noastre" și, totuși, transcendente față de noi. 9-10. Greșeala și vina morală aparțin naturii inferioare, ca și virtuțile morale rezultate din deprindere și exersare; rațiunea adevărată, în schimb, și virtuțile intelective aparțin eului adevărat și superior. 11. Scurtă privire asupra conștiinței copiilor și a sufletelor umane migrate în corpuri de animale. 12. Cum se împacă teoria lui Plotin despre lipsa de vină morală a eului adevărat cu învățătura lui Platon despre judecățile și pedepsele de după moarte? În realitate, sufletul inferior, adică „imaginea" celui superior, greșește, coboară în Hades și este pedepsit. 13. Cercetarea, care este o activitate

intelectuală propriu-zisă, a fost făcută de eul nostru adevărat, adică de sufletul superior, care s-a mişcat cu o mişcare diferită de a corpurilor: cu însăşi viaţa lui.

II (19). Despre virtuţi

1. Scăpăm de relele din această lume devenind asemănători zeului cu ajutorul virtuţii. Dar cu ce zeu ne face virtutea asemănători? Probabil cu cel mai jos dintre cele trei principii divine, adică cu sufletul lumii. Posedă, însă, acesta cu adevărat virtuţile cardinale? El nu are virtuţi civice sau morale, ci acestea, ca şi virtuţile superioare, trebuie să joace rolul lor în a ne face asemănători zeului. 2. Divinităţile nu deţin virtuţi aşa cum avem noi, ci principiile din care derivă virtuţile noastre şi acest lucru este suficient pentru noi ca să vorbim de „asemănare" care înseamnă ceva diferit dacă este aplicată relaţiei unui lucru derivat cu originea sa, decât înseamnă dacă este aplicată relaţiei a două lucruri derivate aflate la acelaşi nivel. 3. Deosebirea între virtuţile „civice" şi „purificatoare". 4. Ce înţelegem prin „purificare". 5. Efectele acesteia asupra eului superior şi asupra celui inferior. 6-7. Ce sunt virtuţile în stadiul cel mai înalt al devenirii noastre, când suntem complet eliberaţi de eul nostru inferior şi nu mai suntem doar oameni buni, ci zei.

III (20). Despre dialectică

1. Drumul parcurs spre bine şi principiu. Cei mai în măsură să urmeze acest drum sunt filosoful, muzicianul şi iubitorul. Trăsăturile muzicianului. 2. Trăsăturile iubitorului. 3. Trăsăturile filosofului. 4. Descrierea dialecticii şi a relaţiei dintre ea şi alte ştiinţe. 5. Legătura dintre dialectică, intelect şi gândire. Dialectica este partea cea mai importantă a filosofiei. 6. Dependenţa dintre dialectică şi virtute.

IV (46). Despre fericire

1. Dacă fericirea, conform concepţiei aristotelice, înseamnă plăcere şi îndeplinirea propriei funcţii, ea aparţine şi celorlalte vieţuitoare. 2. Pentru epicurei, fericirea nu aparţine vieţuitoarelor

care simt plăcerea, ci celor care conştientizează faptul că plăcerea este un bine. 3. Dacă faptul de a fi fericit este sinonim vieţii, atunci fericirea nu aparţine doar fiinţei raţionale, ci şi celei iraţionale, deoarece viaţa oferă tuturor posibilitatea de a accede la fericire, cu condiţia ca acea viaţă să fie una primă şi desăvârşită. 4. Fericirea aparţine celui capabil să deţină binele în act, nu doar în potenţă, deci omului virtuos care trăieşte o viaţă autarhică. 5-8. Suferinţele, necazurile sau nenorocirile nu pot afecta fericirea omului virtuos, deoarece raţiunea sa evită tot ceea ce nu coincide cu natura ei. 9-10. Omul virtuos este fericit chiar şi când doarme sau este inconştient, deoarece actul intelectiv persistă şi este activ în el, cu toate că se află în această stare de inconştienţă. 11-13. Trăsăturile omului virtuos. 14-16. Omul virtuos dispreţuieşte bunurile corpului, dar le caută din necesitate.

V (36). Dacă fericirea sporeşte în timp

1-2. Fericirea trebuie să constea într-o stare prezentă, nu în amintire sau în anticipare 3-5.Scurte respingeri ale argumentelor opuse. 6. Portretul omului total nefericit. 7. Fericirea, timpul şi eternitatea. 8-9. Amintirea fericirii trecute şi plăcerea nu pot adăuga nimic fericirii. 10. Fericirea nu ţine de acţiunile bune exterioare, ci de o bună dispoziţie interioară.

VI (1). Despre frumos

1. Ce face lucrurile să fie frumoase? Cercetarea începe cu frumosul din corpuri. Teoria stoică a frumosului-proporţie nu este satisfăcătoare. 2. Frumosul este datorat prezenţei formei din lumea inteligibilă. 3. Îl recunoaştem şi îl apreciem prin cunoaşterea noastră interioară a formei inteligibile. 4. Frumuseţea virtuţii. 5. Frumuseţea realităţii adevărate constă în puritatea transcendentă, opusul ei, în schimb, adică urâţenia morală, constă în amestecul sufletului cu corpul. 6. Ajungem la frumuseţea superioară purificându-ne. 7. Frumuseţea supremă şi absolută, binele. 8. Calea spre el. 9. Puterea vederii interne şi cum trebuie ea dezvoltată.

VII (54). Despre binele suprem şi celelalte bunuri

1. Dacă, aşa cum spune Aristotel, binele propriu unui lucru este actul său natural deplin, sufletul îşi dirijează activitatea spre

binele absolut; el nu are vreo activitate îndreptată spre alte lucruri, ci este sursa şi ţinta tuturor activităţilor; este obiectul suprem al dorinţei, ca şi mişcătorul nemişcat al lui Aristotel. 2. Unitatea, existenţa, forma, viaţa, inteligenţa sunt toate, la nivelul fiecăruia, căi de participare la bine, şi sufletul se apropie de bine prin viaţa lui şi prin inteligenţă. 3. Dar, dacă viaţa este un bine, moartea nu este un rău? Nu, pentru că viaţa în corp este bună doar dacă sufletul se separă de corp prin virtute, şi moartea aduce sufletul la o viaţă mai bună.

VIII (51). Despre ce sunt şi de unde provin relele

1. Ce este răul şi cum îl putem cunoaşte? 2. Definirea naturii binelui; relaţia dintre bine, intelect şi suflet. 3. Răul nu există în realitate, ci aparţine celor care participă la nefiinţă. Definirea naturii răului. 4. Corpul reprezintă un rău, dar nu cel iniţial; în schimb, sufletul este rău în sine doar în contact cu materia. 5. Natura răului nu trebuie căutată în materie, ci mai presus de materie, deoarece răul exista doar în lipsa totală de bine. 6. Pornind de la dialogul *Theaitetos* şi de la teoria aristotelică referitoare la contrarii, argumentarea ideii că răul este o necesitate, că binele implică existenţa răului, deoarece răul este opusul lui. 7. Universul este alcătuit din principii contrare, de aceea răul există ca o extremă a binelui. 8. Existenţa răului se datorează mai degrabă formei decât materiei, sau amestecului dintre formă şi materie. 9. Viciul poate fi cunoscut doar prin excludere, ca fiind ceva deosebit de virtute. 10. Materia este rea datorită lipsei de calitate. 11-13. Răul din suflet nu este o privaţie, ci o absenţă a binelui. 14. Locul sufletului nu este în materie, dar intră în contact cu materia care îi oferă posibilitatea devenirii. 15. Existenţa materiei este o necesitate, precum şi existenţa binelui şi a răului. Răul nu poate fi văzut în sine, ci doar „însoţit de imagini ale frumosului în reminiscenţă".

IX (16). Despre sinucidere

1. Dacă omul îşi elimină singur sufletul, atunci sufletul ia cu el şi ceva rău datorită emoţiilor violente care însoţesc sinuciderea.

De aceea trebuie să recurgem la acest act doar în situații de maximă necesitate. În anexă, fragmentul „Plotin despre moartea voluntară", după Elias, care oferă ca argument împotriva sinuciderii omniprezența zeului a cărui providență este proporțională responsabilității sufletului față de propria viață.

I (53).
Περὶ τοῦ τὶ τὸ ζῷον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος

|1.| Ἡδοναὶ καὶ λῦπαι φόβοι τε καὶ θάρρη ἐπιθυμίαι τε καὶ ἀποστροφαὶ καὶ τὸ ἀλγεῖν τίνος ἂν εἶεν; Ἢ γὰρ ψυχῆς, ἢ χρωμένης ψυχῆς σώματι, ἢ τρίτου τινὸς ἐξ ἀμφοῖν. Διχῶς δὲ καὶ τοῦτο· ἢ γὰρ τὸ μῖγμα, ἢ ἄλλο ἕτερον ἐκ τοῦ μίγματος. Ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἐκ τούτων τῶν παθημάτων γινόμενα καὶ πραττόμενα καὶ δοξαζόμενα. Καὶ οὖν καὶ διάνοια καὶ δόξα ζητητέαι, πότερα ὧν τὰ πάθη, ἢ αἱ μὲν οὕτως, αἱ δὲ ἄλλως. Καὶ τὰς νοήσεις δὲ θεωρητέον, πῶς καὶ τίνος, καὶ δὴ καὶ αὐτὸ τοῦτο τὸ ἐπισκοποῦν καὶ περὶ τούτων τὴν ζήτησιν καὶ τὴν κρίσιν ποιούμενον τί ποτ' ἂν εἴη. Καὶ πρότερον τὸ αἰσθάνεσθαι τίνος; Ἐντεῦθεν γὰρ ἄρχεσθαι προσήκει, ἐπείπερ τὰ πάθη ἅ εἰσιν αἰσθήσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως.

|2.| Πρῶτον δὲ ψυχὴν ληπτέον, πότερον ἄλλο μὲν ψυχή, ἄλλο δὲ ψυχῇ εἶναι. Εἰ γὰρ τοῦτο, σύνθετόν τι ἡ ψυχὴ καὶ οὐκ ἄτοπον ἤδη δέχεσθαι αὐτὴν καὶ αὐτῆς εἶναι τὰ πάθη τὰ τοιαῦτα, εἰ ἐπιτρέψει καὶ οὕτως ὁ λόγος, καὶ ὅλως ἕξεις καὶ διαθέσεις χείρους καὶ βελτίους. Ἢ, εἰ ταὐτόν ἐστι ψυχὴ καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι, εἶδός τι ἂν εἴη ψυχὴ ἄδεκτον τούτων ἁπασῶν

I (53).
Ce este viețuitorul şi ce este omul[50]

[1.] Ale cui sunt plăcerile şi tristețile, spaimele şi cutezanțele, dorințele şi aversiunile şi durerea? Ele aparțin fie sufletului, fie sufletului care se foloseşte de corp[51], fie unui al treilea, <compus> din amândouă. Şi el are două sensuri: fie că <este vorba> despre amestecul <lor>, fie despre altceva <rezultat> din amestec. La fel <trebuie gândit> şi despre cele rezultate din aceste afectări, fie ele acte sau opinii. Şi trebuie, prin urmare, cercetate şi gândirea discursivă şi opinia, <ca să vedem> dacă <țin de acelaşi subiect> ca şi afectările, sau este aşa <doar> în privința unora, pe când în privința altora este altfel. Mai trebuie considerate şi actele intelective, <ca să vedem> cum <au loc> şi ale cui sunt, şi <trebuie văzut> ce este tocmai cel care supraveghează şi aduce în fapt cercetarea şi discernerea acestora. Şi, mai întâi, cui aparține senzația? Căci de aici trebuie să începem, tocmai fiindcă afectările fie că sunt senzații determinate fie că nu <au loc> fără senzație[52].

[2.] Mai întâi trebuie să luăm sufletul, <să vedem> dacă el şi esența lui sunt diferite. Căci dacă e aşa, el va fi un compus şi nu va fi absurd să primească deja şi să-i fie proprii astfel de afectări, dacă rațiunea îi va porunci şi astfel şi, în general, deprinderi şi dispoziții mai rele şi mai bune. Dar, dacă sufletul şi esența lui ar fi identice[53], sufletul ar fi o formă lipsită de toate actele îndreptate spre altceva,

τῶν ἐνεργειῶν, ὧν ἐποιστικὸν ἄλλῳ, ἑαυτῷ δὲ συμφυᾶ ἔχον τὴν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ, ἥντινα ἂν φήνῃ ὁ λόγος. Οὕτω γὰρ καὶ τὸ ἀθάνατον ἀληθὲς λέγειν, εἴπερ δεῖ τὸ ἀθάνατον καὶ ἄφθαρτον ἀπαθὲς εἶναι, ἄλλῳ ἑαυτοῦ πως διδόν, αὐτὸ δὲ παρ ἄλλου μηδὲν ἢ ὅσον παρὰ τῶν πρὸ αὐτοῦ ἔχειν, ὧν μὴ ἀποτέτμηται κρειττόνων ὄντων. Τί γὰρ ἂν καὶ φοβοῖτο τοιοῦτον ἄδεκτον ὂν παντὸς τοῦ ἔξω; Ἐκεῖνο τοίνυν φοβείσθω, ὃ δύναται παθεῖν. Οὐδὲ θαρρεῖ τοίνυν· τούτοις γὰρ θάρρος, οἷς ἂν τὰ φοβερὰ μὴ παρῇ; Ἐπιθυμίαι τε, αἳ διὰ σώματος ἀποπληροῦνται κενουμένου καὶ πληρουμένου, ἄλλου τοῦ πληρουμένου καὶ κενουμένου ὄντος; Πῶς δὲ μίξεως; Ἢ τὸ οὐσιῶδες ἄμικτον. Πῶς δὲ ἐπεισαγωγῆς τινων; Οὕτω γὰρ ἂν σπεύδοι εἰς τὸ μὴ εἶναι ὅ ἐστι. Τὸ δ' ἀλγεῖν ἔτι πόρρω. Λυπεῖσθαι δὲ πῶς ἢ ἐπὶ τίνι; Αὔταρκες γὰρ τό γε ἁπλοῦν ἐν οὐσίᾳ, οἷόν ἐστι μένον ἐν οὐσίᾳ τῇ αὐτοῦ. Ἥδεται δὲ προσγενομένου τίνος, οὐδένὸς οὐδ' ἀγαθοῦ προσιόντος; Ὃ γάρ ἐστιν, ἔστιν ἀεί. Καὶ μὴν οὐδὲ αἰσθήσεται οὐδὲ διάνοια οὐδὲ δόξα περὶ αὐτό· αἴσθησις γὰρ παραδοχὴ εἴδους ἢ καὶ πάθους σώματος, διάνοια δὲ καὶ δόξα ἐπ' αἴσθησιν. Περὶ δὲ νοήσεως ἐπισκεπτέον πῶς, εἰ ταύτην αὐτῇ καταλείψομεν: καὶ περὶ ἡδονῆς αὖ καθαρᾶς, εἰ συμβαίνει περὶ αὐτὴν μόνην οὖσαν.

|3.| Ἀλλὰ γὰρ ἐν σώματι θετέον ψυχήν, οὖσαν εἴτε πρὸ τούτου, εἴτ ἐν τούτῳ, ἐξ οὗ καὶ αὐτῆς ζῷον τὸ σύμπαν ἐκλήθη. Χρωμένη μὲν οὖν σώματι οἷα ὀργάνῳ οὐκ ἀναγκάζεται δέξασθαι τὰ διὰ τοῦ σώματος παθήματα, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ὀργάνων παθήματα οἱ τεχνῖται: αἴσθησιν δὲ τάχ' ἂν ἀναγκαίως, εἴπερ δεῖ χρῆσθαι τῷ ὀργάνῳ γινωσκούσῃ τὰ ἔξωθεν παθήματα ἐξ αἰσθήσεως· ἐπεὶ καὶ τὸ χρῆσθαι ὄμμασίν ἐστιν ὁρᾶν. Ἀλλὰ καὶ βλάβαι περὶ τὸ ὁρᾶν, ὥστε καὶ λῦπαι καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ ὅλως ὅ τι περ ἂν περὶ τὸ σῶμα πᾶν γίγνηται· ὥστε καὶ ἐπιθυμίαι ζητούσης τὴν θεραπείαν τοῦ ὀργάνου. Ἀλλὰ πῶς ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς αὐτὴν ἥξει τὰ πάθη; Σῶμα μὲν γὰρ σώματι ἄλλῳ μεταδώσει τῶν ἑαυτοῦ, σῶμα δὲ ψυχῇ πῶς; Τοῦτο γάρ ἐστιν οἷον ἄλλου παθόντος ἄλλο παθεῖν. Μέχρι γὰρ τοῦ τὸ μὲν εἶναι τὸ χρώμενον, τὸ δὲ ᾧ χρῆται, χωρίς ἐστιν

ci ar avea în sine propria activitate conaturală, indiferent pe care ar indica-o discursul. Astfel, și faptul de a spune că el este nemuritor ar fi adevărat, mai ales că ceea ce este nemuritor și indestructibil trebuie să fie inafectabil: căci el oarecum dă altuia din sine, fără a primi, în schimb, nimic de la altul, afară de cât posedă de la ființele anterioare lui, ființe superioare de care este nedespărțit. Și de ce s-ar teme o astfel de ființă, dacă nu primește absolut nimic din afară? Să se teamă cel afectabil! Deci, nici nu va prinde curaj. Oare au curaj cele cărora nu le apar lucruri înspăimântătoare? Și <ar avea> dorințe împlinite prin intermediul corpului, când se umple și se golește, dacă el este diferit de ceea ce se umple și se golește? Și cum să fie amestecat? Esența este neamestecată[54]. Și cum <să aibă> adaos? Căci astfel s-ar grăbi spre a nu mai fi ceea ce este. Iar durerea este încă și mai departe. Și cum ar simți supărare și de ce? Căci ceea ce este simplu în ființa sa își este suficient, rămânând așa cum este în esența proprie. Se bucură el de ceva ce se adaugă, dacă nu poate primi nimic din afară, nici măcar vreun bine? Căci ceea ce este el, este mereu. Și, de bună seamă, nici nu va avea senzație, rațiune, sau opinie[55]: căci senzația este atât primirea unei forme cât și a unei afectări a corpului, iar rațiunea și opinia sunt ca senzația. Apoi, trebuie să cercetăm cum este intelecția și dacă o vom atribui sufletului[56]; la fel, va trebui să cercetăm dacă plăcerea pură[57] survine în suflet, când este singur.

[3.] De fapt, trebuie să presupunem sufletul în corp, existând fie înaintea lui, fie în cel din a cărui <combinare> cu el *își trage numele întreg viețuitorul*[58]. Dacă el utilizează corpul ca pe un instrument[59], nu trebuie să primească afectările prin corp, așa cum nici meșteșugarii nu sunt afectați de uneltele lor[60]: și poate că este necesar <să primească> senzația, tocmai dacă trebuie să utilizeze acea unealtă ca să cunoască afectările exterioare prin senzație, deoarece și a te folosi de ochi înseamnă a vedea. Dar pot exista și vătămări în vedere, încât <pot apărea> și supărări și durerea și, în general, orice s-ar putea ivi în întreg corpul: încât <pot apărea> și dorințele, când <sufletul> caută sprijinul instrumentului <său>. Dar cum vor ajunge afectările de la corp la el? Căci corpul va transmite ceva din proprietățile sale altui corp. Însă cum va transmite el ceva sufletului? Este ca și cum, dacă unul este afectat, și celălalt este afectat. Căci, dacă unul este utilizatorul, iar celălalt este cel utilizat, și unul și celălalt sunt separate: oricum, cel care

ἑκάτερον: χωρίζει γοῦν ὁ τὸ χρώμενον τὴν ψυχὴν διδούς. Ἀλλὰ πρὸ τοῦ χωρίσαι διὰ φιλοσοφίας αὐτὸ πῶς εἶχεν; Ἢ ἐμέμικτο. Ἀλλὰ εἰ ἐμέμικτο, ἢ κρᾶσίς τις ἦν, ἢ ὡς διαπλακεῖσα, ἢ ὡς εἶδος οὐ κεχωρισμένον, ἢ εἶδος ἐφαπτόμενον, ὥσπερ ὁ κυβερνήτης, ἢ τὸ μὲν οὕτως αὐτοῦ, τὸ δὲ ἐκείνως· λέγω δὲ ἢ τὸ μὲν κεχωρισμένον, ὅπερ τὸ χρώμενον, τὸ δὲ μεμιγμένον ὁπωσοῦν καὶ αὐτὸ ὂν ἐν τάξει τοῦ ᾧ χρῆται, ἵνα τοῦτο ἡ φιλοσοφία καὶ αὐτὸ ἐπιστρέφῃ πρὸς τὸ χρώμενον καὶ τὸ χρώμενον ἀπάγῃ, ὅσον μὴ πᾶσα ἀνάγκη, ἀπὸ τοῦ ᾧ χρῆται, ὡς μὴ ἀεὶ μηδὲ χρῆσθαι.

[4.] Θῶμεν τοίνυν μεμῖχθαι. Ἀλλ' εἰ μέμικται, τὸ μὲν χεῖρον ἔσται βέλτιον, τὸ σῶμα, τὸ δὲ χεῖρον, ἡ ψυχή· καὶ βέλτιον μὲν τὸ σῶμα ζωῆς μεταλαβόν, χεῖρον δὲ ἡ ψυχὴ θανάτου καὶ ἀλογίας. Τὸ δὴ ἀφαιρεθὲν ὁπωσοῦν ζωῆς πῶς ἂν προσθήκην λάβοι τὸ αἰσθάνεσθαι; Τοὐναντίον δ' ἂν τὸ σῶμα ζωὴν λαβὸν τοῦτο ἂν εἴη τὸ αἰσθήσεως καὶ τῶν ἐξ αἰσθήσεως παθημάτων μεταλαμβάνον. Τοῦτο τοίνυν καὶ ὀρέξεται - τοῦτο γὰρ καὶ ἀπολαύσει ὧν ὀρέγεται - καὶ φοβήσεται περὶ αὐτοῦ· τοῦτο γὰρ καὶ οὐ τεύξεται τῶν ἡδέων καὶ φθαρήσεται. Ζητητέον δὲ καὶ τὸν τρόπον τῆς μίξεως, μήποτε οὐ δυνατὸς ᾖ, ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγοι μεμῖχθαι λευκῷ γραμμήν, φύσιν ἄλλην ἄλλῃ. Τὸ δὲ διαπλακεῖσα οὐ ποιεῖ ὁμοιοπαθῆ τὰ διαπλακέντα, ἀλλ' ἔστιν ἀπαθὲς εἶναι τὸ διαπλακὲν καὶ ἔστι ψυχὴν διαπεφοιτηκυῖαν μήτοι πάσχειν τὰ ἐκείνου πάθη, ὥσπερ καὶ τὸ φῶς, καὶ μάλιστα, εἰ οὕτω, δι' ὅλου ὡς διαπεπλέχθαι· οὐ παρὰ τοῦτο οὖν πείσεται τὰ σώματος πάθη, ὅτι διαπέπλεκται. Ἀλλ' ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ ἔσται ἐν τῷ σώματι; Πρῶτον μὲν ὡς χωριστὸν εἶδος ἔσται, εἴπερ οὐσία, καὶ μᾶλλον ἂν εἴη κατὰ τὸ χρώμενον. Εἰ δὲ ὡς τῷ πελέκει τὸ σχῆμα τὸ ἐπὶ τῷ σιδήρῳ, καὶ τὸ συναμφότερον ὁ πέλεκυς ποιήσει ἃ ποιήσει ὁ σίδηρος ὁ οὕτως ἐσχηματισμένος, κατὰ τὸ σχῆμα μέντοι, μᾶλλον ἂν τῷ σώματι διδοῖμεν ὅσα κοινὰ πάθη, τῷ μέντοι τοιούτῳ, τῷ φυσικῷ, ὀργανικῷ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντι. Καὶ γὰρ ἄτοπόν φησι τὴν ψυχὴν ἰκφαίνειν λέγειν, ὥστε καὶ ἐπιθυμεῖν καὶ λυπεῖσθαι· ἀλλὰ τὸ ζῷον μᾶλλον.

atribuie sufletului calitatea de utilizator le desparte pe cele două. Însă, înainte de despărțirea <sufletului> prin filosofie, cum <era acest raport>? Să fi fost amestecate? Iar dacă erau, exista fie un soi de întrepătrundere, fie <sufletul> era ca *întrețesut*[61] în tot corpul, fie ca o formă neseparată, fie ca o formă care mânuiește <materia> ca un navigator, fie o parte a lui era legată într-un fel <de corp>, cealaltă altfel[62]: adică o parte era separată (tocmai cea care utilizează <corpul>), iar cealaltă, amestecată oarecum <cu corpul> și aflată la același nivel cu cel utilizat, pentru ca filosofia s-o întoarcă și pe aceasta spre partea utilizatoare, iar partea utilizatoare s-o îndepărteze, cât să nu fie nevoie de cel utilizat, ca să nu îl utilizeze mereu.

[4.] Să presupunem, apoi, că <sufletul și corpul> sunt amestecate. Dar atunci <elementul> mai rău va deveni mai bun, anume corpul, iar celălalt mai rău, adică sufletul: iar trupul <va deveni> mai bun participând la viață, sufletul <va deveni> mai rău împărtășindu-se din moarte și din lipsa de rațiune. La o adică, cum ar putea lua partea cu viața într-un fel diminuată o facultate în plus, anume senzația? Partea opusă, în schimb, anume corpul care a primit viața, ar fi părtașă la senzație și la afectările produse de simțire. Această <parte>, deci, va avea și dorințe, căci tot ea se și bucură de cele care vor fi dorite, și se va teme pentru sine: căci nu i se vor împlini dorințele și va fi distrus. Să căutăm apoi și modul amestecului, ca nu cumva să fie imposibil, ca și cum cineva ar spune că a fost amestecată o linie cu alb, o natură diferită cu o alta[63]. *Faptul de a fi întrețesut* nu face ca părțile întrețesute să fie afectate la fel, ci este posibil ca <partea> întrețesută să fie inafectabilă și este posibil ca sufletul, deși străbate <corpul>, să nu îi sufere afectările, precum lumina, mai ales dacă <îl considerăm> ca și cum ar fi întrețesut în tot <corpul>: afectările corpului nu vor cădea asupra acestuia, pentru că i-a fost întrețesut. Însă va fi <sufletul> în corp precum forma în materie?[64] Mai întâi, el va fi ca o formă separabilă, tocmai dacă <este> o esență mai degrabă conformă <principiului> care folosește <corpul>. Dacă este ca și conturul toporului <turnat> în fier[65] (iar compusul, adică toporul, va împlini funcțiile fierului configurat astfel, conform conturului), am putea atribui corpului toate afectările comune <cu sufletul>, dar unui corp de bună seamă astfel încât să fie *produs natural, putând fi folosit ca unealtă, având viața ca potență*[66]. Căci <Aristotel> zice că este absurd *să spui că sufletul țese*[67], și că el ar avea dorințe și supărări, ci <le are> mai degrabă viețuitorul <compus>.

[5.] Ἀλλὰ τὸ ζῷον ἢ τὸ σῶμα δεῖ λέγειν τὸ τοιόνδε, ἢ τὸ κοινόν, ἢ ἕτερόν τι τρίτον ἐξ ἀμφοῖν γεγενημένον. Ὅπως δ' ἂν ἔχῃ, ἤτοι ἀπαθῆ δεῖ τὴν ψυχὴν φυλάττειν αὐτὴν αἰτίαν γενομένην ἄλλῳ τοῦ τοιούτου, ἢ συμπάσχειν καὶ αὐτήν· καὶ ἢ ταὐτὸν πάσχουσαν πάθημα πάσχειν, ἢ ὅμοιόν τι, οἷον ἄλλως μὲν τὸ ζῷον ἐπιθυμεῖν, ἄλλως δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐνεργεῖν ἢ πάσχειν. Τὸ μὲν οὖν σῶμα τὸ τοιόνδε ὕστερον ἐπισκεπτέον· τὸ δὲ συναμφότερον οἷον λυπεῖσθαι πῶς; Ἆρα ὅτι τοῦ σώματος οὑτωσὶ διατεθέντος καὶ μέχρις αἰσθήσεως διελθόντος τοῦ πάθους τῆς αἰσθήσεως εἰς ψυχὴν τελευτώσης; Ἀλλ' ἡ αἴσθησις οὔπω δῆλον πῶς. Ἀλλ' ὅταν ἡ λύπη ἀρχὴν ἀπὸ δόξης καὶ κρίσεως λάβῃ τοῦ κακόν τι παρεῖναι ἢ αὐτῷ ἤ τινι τῶν οἰκείων, εἶτ' ἐντεῦθεν τροπὴ λυπηρὰ ἐπὶ τὸ σῶμα καὶ ὅλως ἐπὶ πᾶν τὸ ζῷον γένηται; Ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς δόξης οὔπω δῆλον τίνος, τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ συναμφοτέρου· εἶτα ἡ μὲν δόξα ἡ περὶ τοῦ κακὸν τὸ τῆς λύπης οὐκ ἔχει πάθος· καὶ γὰρ καὶ δυνατὸν τῆς δόξης παρούσης μὴ πάντως ἐπιγίνεσθαι τὸ λυπεῖσθαι, μηδ' αὖ τὸ ὀργίζεσθαι δόξης τοῦ ὀλιγωρεῖσθαι γενομένης, μηδ' αὖ ἀγαθοῦ δόξης κινεῖσθαι τὴν ὄρεξιν. Πῶς οὖν κοινὰ ταῦτα; Ἤ, ὅτι καὶ ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἐπιθυμητικοῦ καὶ ὁ θυμὸς τοῦ θυμικοῦ καὶ ὅλως τοῦ ὀρεκτικοῦ ἡ ἐπί τι ἔκστασις. Ἀλλ' οὕτως οὐκέτι κοινὰ ἔσται, ἀλλὰ τῆς ψυχῆς μόνης· ἢ καὶ τοῦ σώματος, ὅτι δεῖ αἷμα καὶ χολὴν ζέσαι καί πως διατεθὲν τὸ σῶμα τὴν ὄρεξιν κινῆσαι, οἷον ἐπὶ ἀφροδισίων. Ἡ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ ὄρεξις μὴ κοινὸν πάθημα ἀλλὰ ψυχῆς ἔστω, ὥσπερ καὶ ἄλλα, καὶ οὐ πάντα τοῦ κοινοῦ δίδωσί τις λόγος. Ἀλλὰ ὀρεγομένου ἀφροδισίων τοῦ ἀνθρώπου ἔσται μὲν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐπιθυμῶν, ἔσται δὲ ἄλλως καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐπιθυμοῦν. Καὶ πῶς; Ἆρα ἄρξει μὲν ὁ ἄνθρωπος τῆς ἐπιθυμίας, ἐπακολουθήσει δὲ τὸ ἐπιθυμητικόν; Ἀλλὰ πῶς ὅλως ἐπεθύμησεν ὁ ἄνθρωπος μὴ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ κεκινημένου; Ἀλλ' ἄρξει τὸ ἐπιθυμητικόν. Ἀλλὰ τοῦ σώματος μὴ πρότερον οὑτωσὶ διατεθέντος πόθεν ἄρξεται;

[6.] Ἀλλ ἴσως βέλτιον εἰπεῖν καθόλου τῷ παρεῖναι τὰς δυνάμεις τὰ ἔχοντα εἶναι τὰ ἐνεργοῦντα κατ' αὐτάς, αὐτὰς

[5.] Însă trebuie spus că viețuitorul este fie un asemenea corp, fie întregul <compus>[68], fie ceva diferit, un al treilea rezultat din cele două. Oricum, trebuie să păstrăm sufletul inafectabil, fiind cauza afectării celuilat, adică a unui asemenea <corp>, sau să fie și el afectat. Dacă este afectat, va suferi fie aceeași afectare, fie una asemănătoare, ca și cum, dacă viețuitorul dorește, atunci și partea <sa> doritoare acționează sau este afectată. Apoi[69] va trebui să cercetăm <cum este afectat> un astfel de corp Dar acum <să vedem> cum <poate fi afectat> compusul[70]: de pildă, cum suferă? Oare întrucât corpul a fost astfel dispus <spre afectare> și apoi afectarea a ajuns până la senzație, iar senzația în fine în suflet? Dar nu este încă limpede cum se <produce> senzația. Apoi, când durerea pornește dintr-o opinie sau o judecată a faptului că un anume rău este prezent fie în dauna cuiva, fie în dauna unuia dintre apropiați[71], se va ivi oare de aici schimbarea dureroasă pentru corp și, în general, pentru viețuitorul întreg? Dar nu este încă limpede a cui <este producerea> opiniei, a sufletului sau a întregului; pe lângă aceasta, opinia asupra răului cuiva nu cuprinde afectarea durerii: căci se poate ca, deși opinia este prezentă, să nu se ivească supărarea și din nou <putem> să nu ne mâniem când se ivește opinia că am fost disprețuiți și, din nou, nici pofta nu este stârnită datorită opiniei unui bine. Prin urmare, cum sunt aceste afectări comune <compusului>? Oare pentru că și dorința este a părții doritoare a sufletului și pasiunea este a părții pasionale a lui și, în general, este a părții poftitoare îndreptarea exterioară spre ceva? De altfel, ele nu vor mai fi comune <compusului>, ci vor fi ale sufletului singur: sau și ale corpului, deoarece sângele și bila trebuie să fiarbă și pofta este stârnită după ce corpul a fost oarecum dispus, de pildă, în plăcerile sexuale. Și să admitem că dorința de bine nu este o afectare comună, ci este numai a sufletului, ca în cazul altora, iar un discurs rațional nu le atribuie pe toate <întregului> comun. Dar, când omul este cuprins de pofta sexuală, pe de o parte va dori omul, însă, pe de alta, va dori și partea poftitoare a sufletului. Și cum <va avea loc aceasta>? Oare va începe omul dorința iar partea doritoare o va urma? Dar cum ar putea, în general, omul dori, dacă nu s-a mobilizat partea doritoare? Va începe partea doritoare. Însă de unde va începe ea, dacă corpul n-a fost dispus mai întâi astfel?

[6.] Este mai bine, însă, să spunem că, în general, prin prezența facultăților <sufletului>, posesorii lor acționează conform lor. Ele, în

δὲ ἀκινήτους εἶναι χορηγούσας τὸ δύνασθαι τοῖς ἔχουσιν. Ἀλλ' εἰ τοῦτό ἐστι, πάσχοντος τοῦ ζῴου τὴν αἰτίαν τοῦ ζῆν τῷ συναμφοτέρῳ δοῦσαν αὐτὴν ἀπαθῆ εἶναι τῶν παθῶν καὶ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ ἔχοντος ὄντων. Ἀλλ' εἰ τοῦτο, καὶ τὸ ζῆν ὅλως οὐ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ συναμφοτέρου ἔσται; Ἢ τὸ τοῦ συναμφοτέρου ζῆν οὐ τῆς ψυχῆς ἔσται· καὶ ἡ δύναμις δὲ ἡ αἰσθητικὴ οὐκ αἰσθήσεται, ἀλλὰ τὸ ἔχον τὴν δύναμιν. Ἀλλ' εἰ ἡ αἴσθησις διὰ σώματος κίνησις οὖσα εἰς ψυχὴν τελευτᾷ, πῶς ἡ ψυχὴ οὐκ αἰσθήσεται; Ἢ τῆς δυνάμεως τῆς αἰσθητικῆς παρούσης τῷ ταύτην παρεῖναι αἰσθήσεται τί αἰσθήσεται τὸ συναμφότερον. Ἀλλ' εἰ ἡ δύναμις μὴ κινήσεται, πῶς ἔτι τὸ συναμφότερον μὴ συναριθμουμένης ψυχῆς μηδὲ τῆς ψυχικῆς δυνάμεως;

|7.| Ἢ τὸ συναμφότερον ἔστω τῆς ψυχῆς τῷ παρεῖναι οὐχ αὐτὴν δούσης τῆς τοιαύτης εἰς τὸ συναμφότερον ἢ εἰς θάτερον, ἀλλὰ ποιούσης ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιούτου καί τινος οἷον φωτὸς τοῦ παρ' αὐτὴν δοθέντος τὴν τοῦ ζῴου φύσιν ἕτερόν τι, οὗ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ζῴου πάθη εἴρηται. Ἀλλὰ πῶς ἡμεῖς αἰσθανόμεθα; Ἢ, ὅτι οὐκ ἀπηλλάγημεν τοῦ τοιούτου ζῴου, καὶ εἰ ἄλλα ἡμῖν τιμιώτερα εἰς τὴν ὅλην ἀνθρώπου οὐσίαν ἐκ πολλῶν οὖσαν πάρεστι. Τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῴῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον· νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα· ὡς τὴν αἴσθησιν τὴν ἔξω εἴδωλον εἶναι ταύτης, ἐκείνην δὲ ἀληθεστέραν τῇ οὐσίᾳ οὖσαν εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν. Ἀπὸ δὴ τούτων τῶν εἰδῶν, ἀφ' ὧν ψυχὴ ἤδη παραδέχεται μόνη τὴν τοῦ ζῴου ἡγεμονίαν, διάνοιαι δὴ καὶ δόξαι καὶ νοήσεις· ἔνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα. Τὰ δὲ πρὸ τούτων ἡμέτερα, ἡμεῖς δὴ τὸ ἐντεῦθεν ἄνω ἐφεστηκότες τῷ ζῴῳ. Κωλύσει δὲ οὐδὲν τὸ σύμπαν ζῷον λέγειν, μικτὸν μὲν τὰ κάτω, τὸ δὲ ἐντεῦθεν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθὴς σχεδόν· ἐκεῖνα δὲ τὸ λεοντῶδες καὶ τὸ ποικίλον ὅλως θηρίον. Συνδρόμου γὰρ ὄντος τοῦ ἀνθρώπου τῇ λογικῇ ψυχῇ, ὅταν λογιζώμεθα, ἡμεῖς λογιζόμεθα τῷ τοὺς λογισμοὺς ψυχῆς εἶναι ἐνεργήματα.

schimb, sunt nemişcate, dirijându-şi capacitatea spre posesorii lor. Dar dacă este aşa, se poate ca, atunci când este afectat viețuitorul, cauza vieții care se dăruieşte pe sine întregului să fie ea însăşi inafectabilă, pe când afectările şi acțiunile sunt ale deținătorului. Dar, dacă este aşa, viața nu va fi în întregime a sufletului, ci a compusului. Or, viața compusului nu va fi a sufletului: iar facultatea senzitivă <în sine> nu va percepe, ci <doar> cel care posedă această facultate. Însă, dacă senzația, care este o mişcare[72] realizată prin corp, sfârşeşte în suflet, de ce nu va fi sufletul posesorul facultății senzitive? Or, când facultatea senzitivă este prezentă, prin însăşi această prezență el va percepe orice va percepe compusul. Dar, dacă această facultate nu este pusă în mişcare, cum <va mai percepe> compusul, când nu se ține cont nici de suflet, nici de facultatea sufletească?

[7.] Să admitem că compusul există prin prezența sufletului, care nu se dăruieşte ca atare întregului sau celuilalt membru <component>, ci face dintr-un corp determinat şi dintr-un fel de lumină, care este dată de la sine, natura viețuitorului, adică ceva diferit, căruia îi aparține senzația şi toate celelalte despre câte se spune că sunt afectări ale viețuitorului. Dar noi cum simțim? Oare, pentru că nu suntem despărțiți de un astfel de viețuitor, există şi alte <părți> mai prețioase decât noi în întreaga esență a omului, care este alcătuită din multe <elemente>. Iar facultatea senzitivă a sufletului nu trebuie să se raporteze la sensibile, ci mai degrabă să fie receptoare a impresiilor produse de senzație în viețuitor: căci ele sunt deja inteligibile; de aceea, senzația externă trebuie să fie imaginea acestei <facultăți>, iar aceea, fiind mai adevărată în esența sa, trebuie să fie doar contemplare a formelor inafectabile. De la aceste forme, de la care sufletul primeşte deja dominarea peste viețuitor, <vin> raționamentele, opiniile şi actele intelective: aici ne aflăm „noi" cu precădere[73]. Cele dinaintea lor sunt „ale noastre" dar ceea ce se află de aici încolo suntem „noi", care dirijăm de sus viețuitorul. Dar nu va fi nici o piedică să numim întregul „viețuitor", părțile sale de jos fiind amestecate <cu corpul>, şi numai partea de după ele <reprezintă> omul adevărat: cele dintâi sunt *partea leonină* şi toate la un loc *fiara bălțată*[74]. Pentru că, de fapt, omul coincide cu sufletul rațional: când raționăm, noi raționăm pentru că raționamentele sunt acte ale sufletului.

|8.| Πρὸς δὲ τὸν νοῦν πῶς; Νοῦν δὲ λέγω οὐχ ἣν ἡ ψυχὴ ἔχει ἕξιν οὖσαν τῶν παρὰ τοῦ νοῦ, ἀλλ' αὐτὸν τὸν νοῦν. Ἢ ἔχομεν καὶ τοῦτον ὑπεράνω ἡμῶν. Ἔχομεν δὲ ἢ κοινὸν ἢ ἴδιον, ἢ καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἴδιον· κοινὸν μέν, ὅτι ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός, ἴδιον δέ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτὸν ὅλον ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ. Ἔχομεν οὖν καὶ τὰ εἴδη διχῶς, ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἀνειλιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τὰ πάντα. Τὸν δὲ θεὸν πῶς; Ἢ ὡς ἐποχούμενον τῇ νοητῇ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ τῇ ὄντως, ἡμᾶς δὲ ἐκεῖθεν τρίτους ἐκ τῆς ἀμερίστου, φησί, τῆς ἄνωθεν καὶ ἐκ τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς, ἣν δὴ δεῖ νοεῖν οὕτω μεριστὴν περὶ τὰ σώματα, ὅτι δίδωσιν ἑαυτὴν τοῖς σώματος μεγέθεσιν, ὁπόσον ἂν ζῷον ᾖ ἕκαστον, ἐπεὶ καὶ τῷ παντὶ ὅλῳ, οὖσα μία· ἤ, ὅτι φανταζεται τοῖς σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῷα ποιοῦσα οὐκ ἐξ αὐτῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτή, εἴδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα, ὥσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις. Πρῶτον δὲ εἴδωλον αἴσθησις ἡ ἐν τῷ κοινῷ· εἶτα ἀπὸ ταύτης αὖ πᾶν ἄλλο εἶδος λέγεται ψυχῆς, ἕτερον ἀφ' ἑτέρου ἀεί, καὶ τελευτᾷ μέχρι γεννητικοῦ καὶ αὐξήσεως καὶ ὅλως ποιήσεως ἄλλου καὶ ἀποτελεστικοῦ ἄλλου παρ' αὐτὴν τὴν ποιοῦσαν ἐπεστραμμένης αὐτῆς τῆς ποιούσης πρὸς τὸ ἀποτελούμενον.

|9.| Ἔσται τοίνυν ἐκείνης ἡμῖν τῆς ψυχῆς ἡ φύσις ἀπηλλαγμένη αἰτίας κακῶν, ὅσα ἄνθρωπος ποιεῖ καὶ πάσχει· περὶ γὰρ τὸ ζῷον ταῦτα, τὸ κοινόν, καὶ κοινόν, ὡς εἴρηται. Ἀλλ' εἰ δόξα τῆς ψυχῆς καὶ διάνοια, πῶς ἀναμάρτητος; Ψευδὴς γὰρ δόξα καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν πράττεται τῶν κακῶν. Ἢ πράττεται μὲν τὰ κακὰ ἡττωμένων ἡμῶν ὑπὸ τοῦ χείρονος - πολλὰ γὰρ ἡμεῖς - ἢ ἐπιθυμίας ἢ θυμοῦ ἢ εἰδώλου κακοῦ· ἡ δὲ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια φαντασία οὖσα οὐκ ἀνέμεινε τὴν τοῦ διανοητικοῦ κρίσιν, ἀλλ' ἐπράξαμεν τοῖς χείροσι πεισθέντες, ὥσπερ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως πρὶν τῷ διανοητικῷ ἐπικρῖναι ψευδῆ ὁρᾶν συμβαίνει τῇ κοινῇ αἰσθήσει. Ὁ δὲ νοῦς ἢ ἐφήψατο ἢ οὔ, ὥστε ἀναμάρτητος. Ἢ οὕτω δὲ λεκτέον, ὡς ἡμεῖς ἢ ἐφηψάμεθα τοῦ ἐν τῷ νῷ νοητοῦ ἢ οὔ.

|8.| Dar cum <suntem legați> de inteligență? Nu numesc "inteligență" starea sufletului care face parte din cele provenite de la inteligență, ci inteligența însăși. Or, o avem și pe ea deasupra noastră. Și o avem ca fiind sau comună, sau proprie nouă, sau și comună tuturor și proprie: comună, pentru că este fără părți și una și aceeași peste tot; proprie, pentru că o posedă și fiecare în întregime în partea superioară a sufletului. Așadar, posedăm chiar și ideile în două feluri: pe de o parte în suflet, adică dezvoltate și separate, pe de altă parte în inteligență toate deodată[75]. Și cum <posedăm> zeul? Oare ca pe un <principiu> care plutește deasupra naturii inteligibile și a adevăratei esențe? Iar „noi", cei de pe locul trei după ea[76], <provenim>, spune <Platon> *din <sufletul> lipsit de părți*, care vine de sus, și *din cel împărțit în corpuri*[77], pe care trebuie să-l gândim astfel împărțit în corpuri în sensul că el se dă pe sine dimensiunilor corpului, după cât de mare este fiecare viețuitor, de vreme ce el <se dă> și întregului univers, deși există un singur suflet; sau în sensul că ne imaginăm prezența sa în corpuri fiindcă luminează în ele și produce viețuitoare nu din sine însuși și din corp, ci rămânând el însuși, în timp ce dăruiește imagini ale sale aidoma unei fețe în multe oglinzi. Prima imagine este a senzației din compus; din ea, apoi, <derivă> la rândul ei tot ceea ce se cheamă „cealaltă specie a sufletului", fiecare <provenind> din fiecare la nesfârșit[78], iar <seria> sfârșește cu facultățile de generare și de creștere și, în general, cu facultatea de a crea altceva și a împlini ceva diferit de <sufletul> care produce, în timp ce producătorul însuși rămâne întors spre produsul său.

|9.| Vom avea, așadar, natura acelui suflet <superior> despărțită de cauza relelor, câte face și suferă omul; căci ele țin de viețuitor, adică de compus, anume compus cum s-a spus[79]. Dar, dacă opinia și gândirea discursivă aparțin sufletului, cum este el nevătămător? Căci opinia este mincinoasă și multe rele sunt săvârșite prin ea. Or, noi săvârșim relele dominați de ce este mai rău în noi (căci „noi" suntem multe lucruri) <adică> fie dorința, fie afectarea, fie o imagine rea. Ceea ce se numește gândirea lucrurilor false, fiind <doar> o reprezentare, nu a așteptat judecata facultății raționale, ci noi am acționat încrezându-ne în părțile mai rele, așa cum, legat de senzație, se întâmplă ca perceperea ce ține de compus să distingă <senzații> false înaintea judecării lor prin rațiune. Iar inteligența a fost sau nu în contact <cu noi>, astfel încât este nevătămată. Sau trebuie să spunem altfel, că noi am atins sau nu inteligibilul din inteligență. Sau că l-am atins pe cel din noi: căci poți poseda

Ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν· δυνατὸν γὰρ καὶ ἔχειν καὶ μὴ πρόχειρον ἔχειν. Διείλομεν δὴ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια τῷ τὰ μὲν σωματικὰ καὶ οὐκ ἄνευ σώματος εἶναι, ὅσα δὲ οὐ δεῖται σώματος εἰς ἐνέργειαν, ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι, καὶ τὴν διάνοιαν ἐπίκρισιν ποιουμένην τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως τύπων εἴδη ἤδη θεωρεῖν καὶ θεωρεῖν οἷον συναισθήσει, τήν γε κυρίως τῆς ψυχῆς τῆς ἀληθοῦς διάνοιαν· νοήσεων γὰρ ἐνέργεια ἡ διάνοια ἡ ἀληθὴς καὶ τῶν ἔξω πολλάκις πρὸς τἄνδον ὁμοιότης καὶ κοινωνία. Ἀτρεμήσει οὖν οὐδὲν ἧττον ἡ ψυχὴ πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἐν ἑαυτῇ· αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ θόρυβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συνηρτημένων καὶ τῶν τοῦ κοινοῦ, ὅ τι δήποτέ ἐστι τοῦτο, ὡς εἴρηται, παθημάτων.

[10.] Ἀλλ' εἰ ἡμεῖς ἡ ψυχή, πάσχομεν δὲ ταῦτα ἡμεῖς, ταῦτα ἂν εἴη πάσχουσα ἡ ψυχὴ καὶ αὖ ποιήσει ἃ ποιοῦμεν. Ἢ καὶ τὸ κοινὸν ἔφαμεν ἡμῶν εἶναι καὶ μάλιστα οὔπω κεχωρισμένων· ἐπεὶ καὶ ἃ πάσχει τὸ σῶμα ἡμῶν ἡμᾶς φαμεν πάσχειν. Διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου, ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη· θηρίον δὲ ζῳωθὲν τὸ σῶμα. Ὁ δ' ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει αἳ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἵδρυνται, χωριζομένῃ δὲ καὶ χωριστῇ ἔτι ἐνταῦθα οὔσῃ· ἐπεὶ καί, ὅταν αὕτη παντάπασιν ἀποστῇ, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῆς ἐλλαμφθεῖσα ἀπελήλυθε συνεπομένη. Αἱ δ' ἀρεταὶ αἱ μὴ φρονήσει, ἔθεσι δὲ ἐγγινόμεναι καὶ ἀσκήσεσι, τοῦ κοινοῦ· τούτου γὰρ αἱ κακίαι, ἐπεὶ καὶ φθόνοι καὶ ζῆλοι καὶ ἔλεοι. Φιλίαι δὲ τίνος; Ἢ αἱ μὲν τούτου, αἱ δὲ τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου.

[11.] Παίδων δὲ ὄντων ἐνεργεῖ μὲν τὰ ἐκ τοῦ συνθέτου, ὀλίγα δὲ ἐλλάμπει ἐκ τῶν ἄνω εἰς αὐτό. Ὅταν δ' ἀργῇ εἰς ἡμᾶς, ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ἄνω· εἰς ἡμᾶς δὲ ἐνεργεῖ, ὅταν μέχρι τοῦ μέσου ἥκῃ. Τί οὖν; Οὐχ ἡμεῖς καὶ πρὸ τούτου; Ἀλλ' ἀντίληψιν δεῖ γενέσθαι· οὐ γάρ, ὅσα ἔχομεν, τούτοις χρώμεθα ἀεί, ἀλλ' ὅταν τὸ μέσον τάξωμεν ἢ πρὸς τὰ ἄνω ἢ πρὸς τὰ ἐναντία, ἢ ὅσα ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἕξεως εἰς ἐνέργειαν ἄγομεν. Τὰ δὲ θηρία πῶς τὸ ζῷον ἔχει; Ἢ εἰ μὲν ψυχαὶ εἶεν ἐν αὐτοῖς

<inteligibilul> fără a-l avea la îndemână[80]. Dar am distins <acte> comune <compusului> şi <acte> proprii <sufletului>[81] prin aceea că, pe de o parte, <cele comune> ţin de corp şi nu <au loc> fără el, iar, pe de altă parte, toate câte nu au nevoie de corp pentru înfăptuire sunt specifice sufletului, şi gândirea discursivă, care realizează judecata impresiilor din senzaţie, contemplă deja ideile şi le contemplă ca printr-o simţire comună, cel puţin <în cazul> gândirii propriu-zis discursivă a sufletului adevărat: căci ea este înfăptuirea actelor intelective şi asemănarea şi împreunarea lucrurilor exterioare cu <formele> interioare. Prin urmare, în ciuda a toate, sufletul va rămâne nemişcat, <întors> spre sine şi <interior> sieşi: schimbările şi tulburarea din noi <provin> de la <cele> adăugate[82] şi, după cum s-a spus[83], de la afectările compusului, oricare ar fi el de fapt.

|10.| Dacă sufletul suntem „noi" şi noi suferim aceste <afectări>, sufletul ar fi cel afectat de ele şi, din nou, el va face lucrurile pe care le facem noi. Da, dar am spus că şi întregul <compus> este al nostru şi mai ales când încă nu am fost separaţi de corp: deoarece spunem că şi afectările corpului nostru, <de fapt> le suferim „noi". Aşadar, „noi" are două sensuri: fie incluzând fiara, fie <desemnând partea care este> încă de acum mai sus de ea, iar „fiară" înseamnă corpul căruia i s-a dat viaţă. Dar omul adevărat este altul, adică cel curăţat de aceste <afectări>, având virtuţile ce ţin de intelecţie, cele care, de bună seamă, sălăşluiesc în sufletul separat de corp, separat şi separabil încă pe când se află aici jos[84]:deoarece, când el se retrage de peste tot, şi <celălalt suflet> reflectat în el se retrage, urmându-l. Iar virtuţile care nu se nasc în gândire ci *în deprinderi şi în exersări*[85] <aparţin> compusului; tot ale lui sunt şi viciile, invidiile, geloziile şi compasiunile. Dar prieteniile, ale cui sunt? Unele sunt ale întregului <compus>, altele ale omului interior[86].

|11.| În copilărie, activează în noi <facultăţile> compusului şi puţine dintre principiile superioare iluminează în el. Dar, când ele ne afectează, actul lor este orientat în sus şi ne afectează <doar> când ajunge până la partea medie <a sufletului>. Aşadar, cum <are loc aceasta>? Nu suntem tot „noi" şi <partea> superioară? <Da>, dar trebuie să avem o percepţie a ei: căci nu ne folosim mereu de toate <facultăţile> pe care le avem, ci doar când orientăm partea medie <a sufletului> spre <principiile superioare> sau spre opusele lor, sau facem să treacă <toate facultăţile> câte le avem de la potenţă sau

ἀνθρώπειοι, ὥσπερ λέγεται, ἁμαρτοῦσαι, οὐ τῶν θηρίων γίνεται τοῦτο, ὅσον χωριστόν, ἀλλὰ παρὸν οὐ πάρεστιν αὐτοῖς, ἀλλ' ἡ συναίσθησις τὸ τῆς ψυχῆς εἴδωλον μετὰ τοῦ σώματος ἔχει· σῶμα δὴ τοιόνδε οἷον ποιωθὲν ψυχῆς εἰδώλῳ· εἰ δὲ μὴ ἀνθρώπου ψυχὴ εἰσέδυ, ἐλλάμψει ἀπὸ τῆς ὅλης τὸ τοιοῦτον ζῷον γενόμενόν ἐστιν.

[12.] Ἀλλ' εἰ ἀναμάρτητος ἡ ψυχή, πῶς αἱ δίκαι; Ἀλλὰ γὰρ οὗτος ὁ λόγος ἀσυμφωνεῖ παντὶ λόγῳ, ὅς φησιν αὐτὴν καὶ ἁμαρτάνειν καὶ κατορθοῦν καὶ διδόναι δίκας καὶ ἐν Ἅιδου καὶ μετενσωματοῦσθαι. Προσθετέον μὲν οὖν ὅτῳ τις βούλεται λόγῳ· τάχα δ' ἄν τις ἐξεύροι καὶ ὅπῃ μὴ μαχοῦνται. Ὁ μὲν γὰρ τὸ ἀναμάρτητον διδοὺς τῇ ψυχῇ λόγος ἓν ἁπλοῦν πάντῃ ἐτίθετο τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι λέγων, ὁ δ' ἁμαρτεῖν διδοὺς συμπλέκει μὲν καὶ προστίθησιν αὐτῇ καὶ ἄλλο ψυχῆς εἶδος τὸ τὰ δεινὰ ἔχον πάθη· σύνθετος οὖν καὶ τὸ ἐκ πάντων ἡ ψυχὴ αὐτὴ γίνεται καὶ πάσχει δὴ κατὰ τὸ ὅλον καὶ ἁμαρτάνει τὸ σύνθετον καὶ τοῦτό ἐστι τὸ διδὸν δίκην αὐτῷ, οὐκ ἐκεῖνο. Ὅθεν φησί: τεθεάμεθα γὰρ αὐτήν, ὥσπερ οἱ τὸν θαλάττιον Γλαῦκον ὁρῶντες. Δεῖ δὲ περικρούσαντας τὰ προστεθέντα, εἴπερ τις ἐθέλει τὴν φύσιν, φησίν, αὐτῆς ἰδεῖν, εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς ἰδεῖν, ὧν ἐφάπτεται καὶ τίσι συγγενὴς οὖσά ἐστιν ὅ ἐστιν. Ἄλλη οὖν ζωὴ καὶ ἄλλαι ἐνέργειαι καὶ τὸ κολαζόμενον ἕτερον· ἡ δὲ ἀναχώρησις καὶ ὁ χωρισμὸς οὐ μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἅπαντος τοῦ προστεθέντος. Καὶ γὰρ ἐν τῇ γενέσει ἡ προσθήκη· ἢ ὅλως ἡ γένεσις τοῦ ἄλλου ψυχῆς εἴδους. Τὸ δὲ πῶς ἡ γένεσις, εἴρηται, ὅτι καταβαινούσης, ἄλλου του ἀπ' αὐτῆς γινομένου τοῦ καταβαίνοντος ἐν τῇ νεύσει. Ἆρ' οὖν ἀφίησι τὸ εἴδωλον; Καὶ ἡ νεῦσις δὲ πῶς οὐχ ἁμαρτία; Ἀλλ' εἰ ἡ νεῦσις ἔλλαμψις πρὸς τὸ κάτω, οὐχ ἁμαρτία, ὥσπερ οὐδ ἡ σκιά, ἀλλ αἴτιον τὸ ἐλλαμπόμενον· εἰ γὰρ μὴ εἴη, οὐκ ἔχει ὅπῃ ἐλλάμψει. Καταβαίνειν οὖν καὶ νεύειν λέγεται τῷ συνεζηκέναι αὐτῇ τὸ ἐλλαμφθὲν παρ αὐτῆς. Ἀφίησιν οὖν τὸ εἴδωλον, εἰ μὴ ἐγγὺς τὸ ὑποδεζάμενον· ἀφίησι δὲ οὐ τῷ ἀποσχισθῆναι, ἀλλὰ τῷ

stare spre act. Şi cum posedă dobitoacele principiul vital? Dacă, precum se spune[87], ar exista în ele suflete umane care au greşit, nu ajunge să fie a dobitoacelor partea separată <a sufletului>, ci, deşi le însoţeşte, nu este acolo pentru ele, iar sinteza lor sensibilă are imaginea sufletului unit cu corpul: iar corpul, de bună seamă, este determinat prin imaginea sufletului; iar dacă nu s-a scufundat <în dobitoc> un suflet de om, el a devenit un vieţuitor determinat printr-o iluminare a sufletului universal.

[12.] Dar, dacă sufletul este neprihănit, cum <sunt posibile> pedepsele? De fapt, acest discurs este discordant cu întreg argumentul care spune că el şi greşeşte, se şi corectează, este şi supus judecăţilor, chiar şi în Hades, şi trece dintr-un corp în altul. Se poate adera la orice teză dorită, dar poate ar fi posibil să se găsească modul în care <aceste teze> nu se combat. Teza pentru care sufletul este neprihănit a făcut din el o natură total simplă, susţinând că există „sufletul în sine" şi „esenţa sufletului", pe când cealaltă, care conchide că este supus greşelii, împleteşte în el şi îi adaugă şi altă specie de suflet, şi anume cea care cuprinde cumplitele afectări[88]. Aşadar, acest suflet devine compus anume din toate <elementele sale>, este afectat în întregul său[89], iar compusul este supus greşelii şi judecăţii, iar nu cealaltă natură[90]. De aceea, <Platon> spune: *Am considerat <sufletul> aidoma celor care îl văd pe <zeul> marin Glaucos*[91]. Dar, spune el, trebuie, tocmai dacă vrem să vedem esenţa lui, *îndepărtând <elementele> adăugate, să privim la filosofia lui,* <ca să ştim> *cu ce principii este în contact şi înrudirea cu ce naturi îl face să fie ceea ce este*[92]. Aşadar, el are o altă viaţă şi alte facultăţi, iar cel pedepsit este celălalt <suflet>: retragerea şi separarea sufletului se face nu numai din acest corp, ci şi din tot adaosul. Şi aceasta are loc, de fapt, la naştere: sau trezirea la viaţă aparţine în întregime celeilalte specii a sufletului. Felul în care are loc această trezire la viaţă a fost explicat <deja>, anume că <este efectul sufletului> care coboară când se iveşte altceva din el, care coboară[93] o dată cu înclinarea lui. Atunci, îşi lansează el propria imagine? Şi cum de nu constituie înclinarea sa o greşeală? Dar, dacă înclinarea înseamnă iluminare a lumii de jos, ea nu este o greşeală, aşa cum nici umbra <nu este aşa ceva>, ci răspunzător este obiectul iluminat: căci dacă el n-ar fi, <sufletul> n-ar avea spre ce să-şi trimită lumina. Aşadar, „coborârea" şi „înclinarea" sunt numite relativ la faptul că obiectul iluminat de el prinde viaţă împreună cu el. Acesta îşi abandonează, deci, chipul <reflectat>, dacă nu este aproape cine să-l primească: şi nu îl abandonează întrucât îi este tăiată <legătura cu acela>, ci întrucât îl face să nu mai fie; şi

μηκέτι εἶναι· οὐκέτι δέ ἐστιν, ἐὰν ἐκεῖ βλέπῃ ὅλη. Χωρίζειν δὲ ἔοικεν ὁ ποιητὴς τοῦτο ἐπὶ τοῦ Ἡρακλέους τὸ εἴδωλον αὐτοῦ διδοὺς ἐν Ἅιδου, αὐτὸν δὲ ἐν θεοῖς εἶναι ὑπ ἀμφοτέρων τῶν λόγων κατεχόμενος, καὶ ὅτι ἐν θεοῖς καὶ ὅτι ἐν Ἅιδου· ἐμέρισε δ' οὖν. Τάχα δ ἂν οὕτω πιθανὸς ὁ λόγος εἴη· ὅτι δὴ πρακτικὴν ἀρετὴν ἔχων Ἡρακλῆς καὶ ἀξιωθεὶς διὰ καλοκἀγαθίαν θεὸς εἶναι, ὅτι πρακτικός, ἀλλ' οὐ θεωρητικὸς ἦν, ἵνα ἂν ὅλος ἦν ἐκεῖ, ἄνω τέ ἐστι καὶ ἔτι ἐστί τι αὐτοῦ καὶ κάτω.

|13.| Τὸ δὲ ἐπισκεψάμενον περὶ τούτων ἡμεῖς ἢ ἡ ψυχή; Ἢ ἡμεῖς, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ. Τὸ δὲ τῇ ψυχῇ πῶς; Ἆρα τῷ ἔχειν ἐπεσκέψατο; Ἢ ἡ ψυχή. Οὐκοῦν κινήσεται; Ἢ κίνησιν τὴν τοιαύτην δοτέον αὐτῇ, ἢ μὴ σωμάτων, ἀλλ' ἔστιν αὐτῆς ζωή. Καὶ ἡ νόησις δὲ ἡμῶν οὕτω, ὅτι καὶ νοερὰ ἡ ψυχὴ καὶ ζωὴ κρείττων ἡ νόησις, καὶ ὅταν ψυχὴ νοῇ, καὶ ὅταν νοῦς ἐνεργῇ εἰς ἡμᾶς· μέρος γὰρ καὶ οὗτος ἡμῶν καὶ πρὸς τοῦτον ἄνιμεν.

chipul reflectat nu mai este, când sufletul în întregime îşi îndreaptă privirea spre partea de sus. Se pare că poetul[94] <admitea> separarea lui Herakles, când îi plasează chipul în Hades iar pe el însuşi printre zei, făcând să fie cuprins în ambele legende, şi în cea care spune că este printre zei şi în cea care spune că se află în Hades: şi, aşadar, l-a separat. Poate că legenda ar fi credibilă astfel: deoarece era înzestrat cu o virtute practică a şi fost socotit demn, datorită excelenţei sale, să fie zeu, dar, fiindcă era un caracter practic şi nu unul contemplativ (ca să fie cu totul acolo sus), el se află sus şi ceva din el se află jos.

[13.] Dar cine cercetează aceste lucruri: „noi" sau sufletul? Suntem „noi", dar cu ajutorul sufletului. Şi cum <explicăm acest> „cu ajutorul sufletului?" Oare fiindcă îl posedăm s-a făcut cercetarea? Nu, ci pentru că „noi" suntem sufletul. Oare, <atunci>, sufletul nu se va mişca? Bineînţeles că trebuie să i se acorde o mişcare ce nu este a corpurilor, ci este însăşi viaţa lui. Iar activitatea intelectivă este a noastră în sensul că sufletul este inteligent, iar intelecţia este viaţa lui superioară, şi când sufletul gândeşte <inteligibilele>, şi când inteligenţa acţionează asupra noastră: căci şi ea este o parte a noastră şi spre ea ne înălţăm[95].

II (19).
Περὶ ἀρετῶν

[1.] Ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φυγεῖν τὰ κακά, φευκτέον ἐντεῦθεν. Τίς οὖν ἡ φυγή; θεῷ, φησιν, ὁμοιωθῆναι. Τοῦτο δέ, εἰ δίκαιοι καὶ ὅσιοι μετὰ φρονήσεως γενοίμεθα καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ. Εἰ οὖν ἀρετῇ ὁμοιούμεθα, ἆρα ἀρετὴν ἔχοντι; Καὶ δὴ καὶ τίνι θεῷ; Ἆρ' οὖν τῷ μᾶλλον δοκοῦντι ταῦτα ἔχειν καὶ δὴ τῇ τοῦ κόσμου ψυχῇ καὶ τῷ ἐν ταύτῃ ἡγουμένῳ ᾧ φρόνησις θαυμαστὴ ὑπάρχει; Καὶ γὰρ εὔλογον ἐνταῦθα ὄντας τούτῳ ὁμοιοῦσθαι. Ἢ πρῶτον μὲν ἀμφισβητήσιμον, εἰ καὶ τούτῳ ὑπάρχουσι πᾶσαι· οἷον σώφρονι ἀνδρείῳ εἶναι, ᾧ μήτε τι δεινόν ἐστιν· οὐδὲν γὰρ ἔξωθεν· μήτε προσιὸν ἡδὺ οὗ καὶ ἐπιθυμία ἂν γένοιτο μὴ παρόντος, ἵν' ἔχῃ ἢ ἕλῃ. Εἰ δὲ καὶ αὐτὸς ἐν ὀρέξει ἐστὶ τῶν νοητῶν ὧν καὶ αἱ ἡμέτεραι, δῆλον ὅτι καὶ ἡμῖν ἐκεῖθεν ὁ κόσμος καὶ αἱ ἀρεταί. Ἆρ οὖν ἐκεῖνο ταύτας ἔχει; Ἢ οὐκ εὔλογον τάς γε πολιτικὰς λεγομένας ἀρετὰς ἔχειν, φρόνησιν μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον, ἀνδρίαν δὲ περὶ τὸ θυμούμενον, σωφροσύνην δὲ ἐν ὁμολογίᾳ τινὶ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμόν, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἑκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγίαν ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι. Ἆρ' οὖν οὐ

II (19).
Despre virtuți[96]

[1.] Fiindcă *relele există* în această lume, iar această lume trebuie parcursă, și pentru că sufletul vrea să scape de ele, *trebuie să fugim din această lume*. Ce este, însă, această fugă? *Să te faci asemănător zeului*, spune <Platon>[97]. Iar acest lucru va avea loc *dacă am deveni drepți și cucernici prin înțelepciune*[98] și cu totul <învăluiți> în virtute. Dar, dacă ne asemănăm prin virtute, oare ne asemănăm <unui zeu> care deține virtutea? Și, mai ales, cărui zeu? Oare unuia care pare să aibă mai bine aceste virtuți, și anume sufletului lumii și, <mai precis>, părții conducătoare din el, în care există o înțelepciune minunată? Căci este normal să ne asemănăm lui, dacă suntem în această lume. Mai întâi, trebuie să ne întrebăm dacă în el sunt toate <virtuțile>: de pildă, să fie chibzuit sau curajos, deși în el nu există motiv de teamă, căci nu există nimic în afara lui, dar nici nu-i revine vreo plăcere, din lipsa căreia s-ar naște dorința de a o avea și a o păstra[99]. Iar dacă și el <este cuprins> în dorința de inteligibile, pe care le doresc și <sufletele> noastre, este limpede că și nouă ordinea și virtuțile ne parvin de acolo. Le deține, deci, acel <zeu>? Nu este normal să le dețină cel puțin pe cele numite civice, înțelepciunea, care ține de partea rațională, curajul, care ține de cea înflăcărată, chibzuința, care constă într-un soi de *potrivire* și *armonizare* a părții poftitoare cu cea rațională[100], dreptatea, care este *împlinirea a ceea ce îi revine fiecăreia*[101] dintre aceste părți *atât în privința conducerii cât și a faptului de a fi condus*[102]. Așadar,

κατὰ τὰς πολιτικὰς ὁμοιούμεθα, ἀλλὰ κατὰ τὰς μείζους τῷ αὐτῷ ὀνόματι χρωμένας; Ἀλλ' εἰ κατ' ἄλλας, κατὰ τὰς πολιτικὰς ὅλως οὔ; Ἢ ἄλογον μηδ' ὁπωσοῦν ὁμοιοῦσθαι κατὰ ταύτας, τούτους γοῦν καὶ θείους ἡ φήμη λέγει καὶ λεκτέον ἀμῃγέπῃ ὡμοιῶσθαι, κατὰ δὲ τὰς μείζους τὴν ὁμοίωσιν εἶναι. Ἀλλ' ἑκατέρως γε συμβαίνει ἀρετὰς ἔχειν κἂν εἰ μὴ τοιαύτας. Εἰ οὖν τις συγχωρεῖ, κἂν εἰ μὴ τοιαύτας ὁμοιοῦσθαι δύνασθαι, ἄλλως ἡμῶν ἐχόντων πρὸς ἄλλας, οὐδὲν κωλύει, καὶ μὴ πρὸς ἀρετὰς ὁμοιουμένων, ἡμᾶς ταῖς αὐτῶν ἀρεταῖς ὁμοιοῦσθαι τῷ μὴ ἀρετὴν κεκτημένῳ. Καὶ πῶς; Ὧδε· εἴ τι θερμότητος παρουσίᾳ θερμαίνεται, ἀνάγκη καὶ ὅθεν ἡ θερμότης ἐλήλυθε θερμαίνεσθαι; Καὶ εἴ τι πυρὸς παρουσίᾳ θερμόν ἐστιν, ἀνάγκη καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ πυρὸς παρουσίᾳ θερμαίνεσθαι; Ἀλλὰ πρὸς μὲν τὸ πρότερον εἴποι ἄν τις καὶ ἐν τῷ πῦρ εἶναι θερμότητα, ἀλλὰ σύμφυτον, ὥστε τὸν λόγον ποιεῖν τῇ ἀναλογίᾳ ἑπόμενον ἐπακτὸν μὲν τῇ ψυχῇ τὴν ἀρετὴν, ἐκείνῳ δέ, ὅθεν μιμησαμένη ἔχει, σύμφυτον· πρὸς δὲ τὸν ἐκ τοῦ πυρὸς λόγον τὸ ἐκεῖνον ἀρετὴν εἶναι· ἀρετῆς δὲ ἀξιοῦμεν εἶναι μείζονα. Ἀλλ' εἰ μὲν οὗ μεταλαμβάνει ψυχὴ τὸ αὐτὸ ἦν τῷ ἀφ' οὗ, οὕτως ἔδει λέγειν· νῦν δὲ ἕτερον μὲν ἐκεῖνο, ἕτερον δὲ τοῦτο. Οὐδὲ γὰρ οἰκία ἡ αἰσθητὴ τὸ αὐτὸ τῇ νοητῇ, καίτοι ὡμοίωται· καὶ τάξεως δὲ καὶ κόσμου μεταλαμβάνει ἡ οἰκία ἡ αἰσθητὴ κἀκεῖ ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἔστι τάξις οὐδὲ κόσμος οὐδὲ συμμετρία. Οὕτως οὖν κόσμου καὶ τάξεως καὶ ὁμολογίας μεταλαμβάνοντες ἐκεῖθεν καὶ τούτων ὄντων τῆς ἀρετῆς ἐνθάδε, οὐ δεομένων δὲ τῶν ἐκεῖ ὁμολογίας οὐδὲ κόσμου οὐδὲ τάξεως, οὐδ' ἂν ἀρετῆς εἴη χρεία, καὶ ὁμοιούμεθα οὐδὲν ἧττον τοῖς ἐκεῖ δι' ἀρετῆς παρουσίαν. Πρὸς μὲν οὖν τὸ μὴ ἀναγκαῖον κἀκεῖ ἀρετὴν εἶναι, ἐπείπερ ἡμεῖς ἀρετῇ ὁμοιούμεθα, ταυτί· δεῖ δὲ πειθὼ ἐπάγειν τῷ λόγῳ μὴ μένοντας ἐπὶ τῆς βίας.

|2.| Πρῶτον τοίνυν τὰς ἀρετὰς ληπτέον καθ' ἃς φαμεν ὁμοιοῦσθαι, ἵν' αὖ τὸ αὐτὸ εὕρωμεν ὃ παρ' ἡμῖν μὲν μίμεμα

nu ne vom asemăna oare <zeului> prin virtuțile civice, ci prin cele superioare, care au același nume <cu zeul>? Dar dacă o facem prin intermediul celorlalte, prin intermediul celor civice nu o facem deloc? Este absurd să nu ne asemănăm *cât mai mult cu putință*[103] prin intermediul acestora (cel puțin cei care au faima de a fi divini, și trebuie spus că sunt asemănători cumva cu acest zeu) iar asemănarea să existe doar prin intemediul celor superioare. Dar în ambele cazuri se întâmplă ca <zeul> să posede virtuți, deși ele nu sunt ca <ale noastre>. Dacă, așadar, cineva admite că putem deveni asemănători zeului deși nu posedăm astfel de virtuți, de vreme ce avem altele[104] decât acelea, nimic nu ne împiedică, dacă <putem s-o facem> și dacă nu suntem asemănători în privința virtuților, să devenim asemănători prin propriile noastre virtuți zeului, chiar dacă el nu posedă vreo virtute. Și cum? Astfel: dacă ceva se încălzește în prezența căldurii, trebuie să se încălzească și sursa căldurii? Și dacă ceva este fierbinte în prezența focului, este nevoie oare ca și focul însuși să devină fierbinte în prezența focului? Însă la chestiunea dinainte s-ar putea răspunde că și în foc este căldură, dar una inerentă, încât să se argumenteze, prin analogie, că acela de unde el o dobândește imitându-l deține virtutea inerentă, pe când sufletul deține o virtute venită de altundeva. Față de argumentul cu focul, acea sursă este însăși virtutea; ba chiar socotim că este o virtute superioară virtuții <noastre>. Dar dacă lucrul la care participă sufletul este identic celui de la care provine, ar trebui să spunem, de fapt, că ele se deosebesc. Bunăoară, nici casa sensibilă nu este identică casei ideale, deși îi seamănă: cea sensibilă participă atât la armonizare cât și la ordine, dar acolo, în rațiunea ei, nu există nici armonizare, nici ordine, nici proporție. Așadar, dacă noi participăm astfel la armonia, la ordinea și la acordul de acolo, și, întrucât cele care există aici depind de virtute, pe când cele de acolo nu au nevoie de acord, nici de ordine nici de armonie, n-ar fi nevoie deloc de virtute <acolo>, deși nu mai puțin am deveni asemănători celor de acolo prin prezența virtuții. Așadar, acestea <trebuie spuse> legat de faptul că nu trebuie să existe și acolo virtute, tocmai dacă noi devenim asemănători prin virtute: însă trebuie să adăugăm și convingere discursului, nelimitându-ne doar la constrângere.

|2.| Mai întâi, așadar, trebuie să considerăm acele virtuți prin care spunem că devenim asemănători <zeului>, pentru a descoperi

ὂν ἀρετή ἐστιν, ἐκεῖ δὲ οἷον ἀρχέτυπον ὂν οὐκ ἀρετή, ἐπισημηνάμενοι ὡς ἡ ὁμοίωσις διττή· καὶ ἡ μέν τις ταὐτὸν ἐν τοῖς ὁμοίοις ἀπαιτεῖ, ὅσα ἐπίσης ὡμοίωται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ· ἐν οἷς δὲ τὸ μὲν ὡμοίωται πρὸς ἕτερον, τὸ δὲ ἑτερόν ἐστι πρῶτον, οὐκ ἀντιστρέφον πρὸς ἐκεῖνο οὐδὲ ὅμοιον αὐτοῦ λεγόμενον, ἐνταῦθα τὴν ὁμοίωσιν ἄλλον τρόπον ληπτέον οὐ ταὐτὸν εἶδος ἀπαιτοῦντας, ἀλλὰ μᾶλλον ἕτερον, εἴπερ κατὰ τὸν ἕτερον τρόπον ὡμοίωται. Τί ποτε οὖν ἐστιν ἡ ἀρετὴ ἥ τε σύμπασα καὶ ἑκάστη; Σαφέστερος δὲ ὁ λόγος ἔσται ἐφ ἑκάστης· οὕτω γὰρ καὶ ὅ τι κοινόν, καθ' ὃ ἀρεταὶ πᾶσαι, δῆλον ῥᾳδίως ἔσται. Αἱ μὲν τοίνυν πολιτικαὶ ἀρεταί, ἃς ἄνω που εἴπομεν, κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη μετροῦσαι καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι τῷ ὅλως ἀμείνονι καὶ τῷ ὡρίσθαι καὶ τῶν ἀμέτρων καὶ ἀορίστων ἔξω εἶναι κατὰ τὸ μεμετρημένον· καὶ αὐταὶ ὁρισθεῖσαι, ᾗ μέτρα γε ἐν ὕλῃ τῇ ψυχῇ, ὡμοίωνται τῷ ἐκεῖ μέτρῳ καὶ ἔχουσιν ἴχνος τοῦ ἐκεῖ ἀρίστου. Τὸ μὲν γὰρ πάντῃ ἄμετρον ὕλη ὂν πάντῃ ἀνωμοίωται· καθ' ὅσον δὲ μεταλαμβάνει εἴδους, κατὰ τοσοῦτον ὁμοιοῦται ἀνειδέῳ ἐκείνῳ ὄντι. Μᾶλλον δὲ τὰ ἐγγὺς μεταλαμβάνει· ψυχὴ δὲ ἐγγυτέρω σώματος καὶ συγγενέστερον· ταύτῃ καὶ πλέον μεταλαμβάνει, ὥστε καὶ ἐξαπατᾶν θεὸς φαντασθεῖσα, μὴ τὸ πᾶν θεοῦ τοῦτο ᾖ. Οὕτω μὲν οὖν οὗτοι ὁμοιοῦνται.

[3.] Ἀλλ' ἐπεὶ τὴν ὁμοίωσιν ἄλλην ὑποφαίνει ὡς τῆς μείζονος ἀρετῆς οὖσαν, περὶ ἐκείνης λεκτέον· ἐν ᾧ καὶ σαφέστερον ἔσται μᾶλλον καὶ τῆς πολιτικῆς ἡ οὐσία, καὶ ἥτις ἡ μείζων κατὰ τὴν οὐσίαν, καὶ ὅλως, ὅτι ἔστι παρὰ τὴν πολιτικὴν ἑτέρα. Λέγων δὴ ὁ Πλάτων τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι, καὶ ταῖς ἀρεταῖς ταῖς ἐν πολιτείᾳ οὐ τὸ ἁπλῶς διδούς, ἀλλὰ προστιθεὶς πολιτικάς γε, καὶ ἀλλαχοῦ καθάρσεις λέγων ἁπάσας δῆλός τέ ἐστι διττὰς τιθεὶς καὶ τὴν ὁμοίωσιν οὐ κατὰ τὴν πολιτικὴν τιθείς. Πῶς οὖν λέγομεν ταύτας καθάρσεις καὶ πῶς καθαρθέντες μάλιστα ὁμοιούμεθα:

iar ceea ce constituie virtutea, fiindcă la noi este o copie, pe când acolo nu este virtute, fiindcă se comportă ca un model, amintind că asemănarea este de două feluri: una care pretinde identicul în lucrurile asemănătoare, adică toate câte îşi trag asemănarea reciproc din aceeaşi <sursă: o alta>, în lucrurile în care unul devine asemănător celuilalt, pe când celălalt este primul, nu i se substituie şi nu este numit asemănător lui: aici asemănarea trebuie luată altfel, nepretinzând aceeaşi formă, ci mai degrabă una diferită, tocmai dacă este asemănătoare în celălalt fel. Oare ce este, deci, virtutea, atât în general, cât şi în particular? Mai limpede va fi discursul privind aspectul particular: căci astfel va fi cu uşurinţă evident şi aspectul comun prin care există toate virtuţile. Pe de o parte, virtuţile civice, pe care le-am numit undeva mai sus[105], ne înfrumuseţează cu adevărat şi ne fac mai buni, ca unele care limitează şi pun măsură în dorinţele noastre şi ca unele care, în general, pun măsură pasiunilor şi îndepărtează mult mai bine opiniile false şi fiindcă limitează şi <aşază sufletul> în afara lucrurilor nemăsurate şi indefinite şi pentru că reprezintă ele însele măsura: şi acestea, definite ca măsuri în sufletul <luat ca> materie, sunt asemănătoare măsurii de acolo şi deţin urma binelui superior de acolo. Căci datorită faptului că materia este cu totul lipsită de măsură, este total neasemănătoare <măsurii de acolo>; însă, cu cât o fiinţă participă mai mult la formă, cu atât devine asemănătoare acelei fiinţe fără formă. Şi participă mai mult cele mai apropiate: iar sufletul este mai aproape decât corpul şi mai înrudit <cu zeul>; prin aceasta el şi participă mai mult, încât ne şi amăgeşte înfăţişându-se ca un zeu, fără să fie întreaga fiinţă a zeului. Astfel se aseamănă, deci, aceştia[106] <cu zeul>.

|3.| Dar, de vreme ce <Platon> arată că asemănarea este de alt fel, ca una care ţine de o virtute superioară[107], trebuie să vorbim despre aceea. Prin acest fapt va fi mai limpede şi care este substanţa <virtuţii> civice, şi cum este cea superioară prin prisma substanţei sale şi, în general, că există un alt fel de virtute în afara celei civice. De fapt, este limpede că Platon, când spune că *asemănarea cu zeul înseamnă fuga de cele de aici*[108] şi când nu dă virtuţilor practicate în cetate pur şi simplu numele de virtuţi, ci le adaugă şi atributul „*civice*"[109] şi când spune în altă parte că toate virtuţile sunt nişte *purificări*[110], este limpede că el admite două feluri de virtuţi şi că nu pune asemănarea <cu zeul> pe seama virtuţii civice. În ce sens spune că acestea sunt purificări şi cum devenim noi cu precădere asemănători <zeului> după ce ne-am purificat?

Ἡ ἐπειδὴ κακὴ μέν ἐστιν ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθὴς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα, εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι, ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ - ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν - μήτε ὁμοπαθὴς εἴη - ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν - μήτε φοβοῖτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος - ὅπερ ἐστὶν ἀνδρίζεσθαι - ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνοι - δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο. Τὴν δὴ τοιαύτην διάθεσιν τῆς ψυχῆς καθ' ἣν νοεῖ τε καὶ ἀπαθὴς οὕτως ἐστίν, εἴ τις ὁμοίωσιν λέγοι πρὸς θεόν, οὐκ ἂν ἁμαρτάνοι· καθαρὸν γὰρ καὶ τὸ θεῖον καὶ ἡ ἐνέργεια τοιαύτη, ὡς τὸ μιμούμενον ἔχειν φρόνησιν. Τί οὖν οὐ κἀκεῖνο οὕτω διάκειται; Ἢ οὐδὲ διάκειται, ψυχῆς δὲ ἡ διάθεσις. Νοεῖ τε ἡ ψυχὴ ἄλλως· τῶν δὲ ἐκεῖ τὸ μὲν ἑτέρως, τὸ δὲ οὐδὲ ὅλως. Πάλιν οὖν τὸ νοεῖν ὁμώνυμον; Οὐδαμῶς· ἀλλὰ τὸ μὲν πρώτως, τὸ δὲ παρ ἐκείνου ἑτέρως. Ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ. Ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἑρμηνεὺς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ. Ἡ δὲ ἀρετὴ ψυχῆς· νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα.

[4.] Ζητητέον δέ, εἰ ἡ κάθαρσις ταὐτὸν τῇ τοιαύτῃ ἀρετῇ, ἢ προηγεῖται μὲν ἡ κάθαρσις, ἕπεται δὲ ἡ ἀρετή, καὶ πότερον ἐν τῷ καθαίρεσθαι ἡ ἀρετὴ ἢ ἐν τῷ κεκαθάρθαι. Ἀτελεστέρα τῆς ἐν τῷ κεκαθάρθαι ἡ ἐν τῷ καθαίρεσθαι· τὸ γὰρ κεκαθάρθαι οἷον τέλος ἤδη. Ἀλλὰ τὸ κεκαθάρθαι ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου παντός, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἕτερον αὐτοῦ. Ἦ, εἰ πρὸ τῆς ἀκαθαρσίας ἀγαθὸν ἦν, ἡ κάθαρσις ἀρκεῖ· ἀλλ' ἀρκέσει μὲν ἡ κάθαρσις, τὸ δὲ καταλειπόμενον ἔσται τὸ ἀγαθόν, οὐχ ἡ κάθαρσις. Καὶ τί τὸ καταλειπόμενόν ἐστι, ζητητέον· ἴσως γὰρ οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἦν ἡ φύσις ἡ καταλειπομένη· οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο ἐν κακῷ. Ἆρ οὖν ἀγαθοειδῆ λεκτέον; Ἢ οὐχ ἱκανὴν πρὸς τὸ μένειν ἐν τῷ ὄντως ἀγαθῷ· πέφυκε γὰρ ἐπ ἄμφω. Τὸ οὖν ἀγαθὸν αὐτῆς τὸ συνεῖναι τῷ συγγενεῖ, τὸ δὲ κακὸν τὸ τοῖς ἐναντίοις. Δεῖ οὖν καθηραμένην συνεῖναι. Συνέσται δὲ

Fiindcă sufletul este rău când este *amestecat*[111] cu corpul, dar când este afectat simultan cu el şi judecă toate lucrurile cu el, ar fi bun şi înzestrat cu virtute, iar dacă n-ar mai emite păreri în acord cu acesta, ci ar acţiona singur (ceea ce înseamnă tocmai a gândi şi a fi înţelept) şi dacă nu s-ar mai lăsa afectat împreună cu el (ceea ce înseamnă tocmai a fi cumpătat) şi dacă nu s-ar mai teme să părăsească corpul (ceea ce înseamnă tocmai a fi curajos), ar conduce raţiunea şi inteligenţa, iar celelalte părţi nu s-ar împotrivi (iar acest lucru ar însemna dreptatea). Nu ar greşi cel care ar numi „asemănare cu zeul" această dispoziţie a sufletului prin care gândeşte şi este astfel neafectat: căci fiinţa divină este pură şi actul său este astfel încât şi fiinţa care o imită are înţelepciune. De ce nu este, deci, şi ea dispusă ca <sufletul>? Ea nu este dispusă <astfel>, iar dispoziţia este doar a sufletului. Sufletul gândeşte altfel: iar dintre cele de sus, unul gândeşte altfel[112], celălalt nu gândeşte deloc[113]. Şi din nou, gândirea <zeului şi a sufletului> au doar numele comun? În nici un caz, ci unul deţine o gândire primară, celălalt are o altfel de gândire, provenită de la primul. După cum, bunăoară, discursul aşezat în voce este o imitaţie a celui din suflet, aşa şi discursul din suflet este o imitaţie a discursului din <zeu>. Aşadar, precum discursul rostit este fragmentat[114] faţă de cel din suflet, tot aşa este şi cel din suflet faţă de cel superior lui, când îi este interpret[115]. Iar virtutea este a sufletului, şi nu există virtute a inteligenţei şi nici a celui de dincolo de ea[116].

[4.] Trebuie cercetat apoi dacă purificarea este identică virtuţii astfel concepută sau <dacă> ea se produce mai întâi, iar virtutea îi urmează, şi dacă virtutea constă în actul sau în rezultatul purificării. Este mai puţin desăvârşită <cea din actul purificării> decât cea din rezultatul ei: <căci rezultatul>[117] este ca un ţel <al ei>. Dar rezultatul purificării înseamnă îndepărtarea a tot ce este străin, iar binele este diferit de el. Or, dacă binele ar fi <în suflet> înainte de întinarea sa, purificarea ar fi suficientă. Ea va fi, desigur, suficientă, dar ceea ce rămâne este binele, nu purificarea. Trebuie să cercetăm şi ce este restul: probabil că natura care rămâne nu este binele, căci <atunci sufletul> nu ar fi căzut în rău. Trebuie, oare, să spunem că <sufletul> *are forma binelui*?[118] Dar el nu ar putea rămâne în adevăratul bine: căci de la natură se îndreaptă spre ambele[119]. Binele său înseamnă, deci, unirea cu ceea ce îi este înrudit, iar răul înseamnă unirea cu contrariile. Trebuie deci să se unească după ce s-a purificat. Şi se va uni după ce s-a întors <spre bine>. Oare se întoarce el <spre bine> după

ἐπιστραφεῖσα. Ἆρ οὖν μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐπιστρέφεται; Ἢ μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐπέστραπται. Τοῦτ' οὖν ἡ ἀρετὴ αὐτῆς; Ἢ τὸ γινόμενον αὐτῇ ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς. Τί οὖν τοῦτο; Θέα καὶ τύπος τοῦ ὀφθέντος ἐντεθεὶς καὶ ἐνεργῶν, ὡς ἡ ὄψις περὶ τὸ ὁρώμενον. Οὐκ ἄρα εἶχεν αὐτὰ οὐδ' ἀναμιμνήσκεται; Ἢ εἶχεν οὐκ ἐνεργοῦντα, ἀλλὰ ἀποκείμενα ἀφώτιστα· ἵνα δὲ φωτισθῇ καὶ τότε γνῷ αὐτὰ ἐνόντα, δεῖ προσβαλεῖν τῷ φωτίζοντι. Εἶχε δὲ οὐκ αὐτά, ἀλλὰ τύπους· δεῖ οὖν τὸν τύπον τοῖς ἀληθινοῖς, ὧν καὶ οἱ τύποι, ἐφαρμόσαι. Τάχα δὲ καὶ οὕτω λέγεται ἔχειν, ὅτι ὁ νοῦς οὐκ ἀλλότριος καὶ μάλιστα δὲ οὐκ ἀλλότριος, ὅταν πρὸς αὐτὸν βλέπῃ· εἰ δὲ μή, καὶ παρὼν ἀλλότριος. Ἐπεὶ κἂν ταῖς ἐπιστήμαις· ἐὰν μηδ' ὅλως ἐνεργῶμεν κατ' αὐτάς, ἀλλότριαι.

•

[5.] Ἀλλ' ἐπὶ πόσον ἡ κάθαρσις λεκτέον· οὕτω γὰρ καὶ ἡ ὁμοίωσις τίνι θεῷ φανερὰ καὶ ἡ ταυτότης τίνι θεῷ. Τοῦτο δέ ἐστι μάλιστα ζητεῖν θυμὸν πῶς καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τἆλλα πάντα, λύπην καὶ τὰ συγγενῆ, καὶ τὸ χωρίζειν ἀπὸ σώματος ἐπὶ πόσον δυνατόν. Ἀπὸ μὲν δὴ σώματος ἴσως μὲν καὶ τοῖς οἷον τόποις συνάγουσαν πρὸς ἑαυτήν, πάντως μὴν ἀπαθῶς ἔχουσαν καὶ τὰς ἀναγκαίας τῶν ἡδονῶν αἰσθήσεις μόνον ποιουμένην καὶ ἰατρεύσεις καὶ ἀπαλλαγὰς πόνων, ἵνα μὴ ἐνοχλοῖτο, τὰς δὲ ἀλγηδόνας ἀφαιροῦσαν καί, εἰ μὴ οἷόν τε, πράως φέρουσαν καὶ ἐλάττους τιθεῖσαν τῷ μὴ συμπάσχειν· τὸν δὲ θυμὸν ὅσον οἷόν τε ἀφαιροῦσαν καί, εἰ δυνατόν, πάντη, εἰ δὲ μή, μὴ γοῦν αὐτὴν συνοργιζομένην, ἀλλ' ἄλλου εἶναι τὸ ἀπροαίρετον, τὸ δὲ ἀπροαίρετον ὀλίγον εἶναι καὶ ἀσθενές· τὸν δὲ φόβον πάντη· περὶ οὐδενὸς γὰρ φοβήσεται - τὸ δὲ ἀπροαίρετον καὶ ἐνταῦθα - πλήν γ' ἐν νουθετήσει. Ἐπιθυμίαν δέ; Ὅτι μὲν μηδενὸς φαύλου, δῆλον· σίτων δὲ καὶ ποτῶν πρὸς ἄνεσιν οὐκ αὐτὴ ἕξει· οὐδὲ τῶν ἀφροδισίων δέ· εἰ δ ἄρα, φυσικῶν, οἶμαι, καὶ οὐδὲ τὸ ἀπροαίρετον ἔχουσαν· εἰ δ ἄρα, ὅσον μετὰ φαντασίας προτυποῦς καὶ ταύτης. Ὅλως δὲ αὕτη μὲν πάντων τούτων καθαρὰ ἔσται καὶ τὸ ἄλογον δὲ βουλήσεται καὶ αὐτὸ καθαρὸν ποιῆσαι, ὥστε μηδὲ πλήττεσθαι· εἰ δ' ἄρα, μὴ

purificare? După purificare el este deja întors <spre bine>. Să fie acest lucru virtutea sa? Nu, ci este ceea ce îi provine din conversie. Ce înseamnă aceasta? Este întruchiparea şi amprenta obiectului contemplat care se aşază şi acţionează în el aşa cum acţionează vederea asupra celui văzut. Nu poseda, oare, <sufletul> aceste lucruri deşi nu şi le aminteşte? Căci le avea fără ca ele să fie în act, ci zăcând ascunse <şi> lipsite de lumină. Pentru a fi luminate şi pentru ca atunci sufletul să ştie că le are, trebuie să se întoarcă spre o sursă de lumină. De fapt, el nu poseda chiar obiectele <contemplaţiei>, ci amprentele lor: este nevoie, deci, ca el să pună de acord amprenta cu obiectele adevărate din care provin amprentele. Mai degrabă se spune şi astfel că le posedă, anume că inteligenţa nu este străină <de suflet> iar ea nu este de tot străină când el priveşte spre ea: dacă nu priveşte, deşi ea este prezentă, tot străină îi este[120]. Căci ele <devin> străine şi în cazul ştiinţelor, dacă nu le actualizăm deplin.

|5.| Însă trebuie spus până unde <se întinde> puterea purificării: căci astfel va fi evident şi cu ce zeu <se face> asemănarea şi cu ce zeu <se face> identitatea. Iar acest lucru înseamnă să cercetăm cum <purifică virtutea> mânia şi pofta şi toate celelalte <afectări>, supărarea şi cele înrudite cu ea şi până unde este posibilă separarea de corp. <Sufletul se separă>, probabil, de corp şi adunându-se în sine însuşi ca în nişte locuri <proprii>, când devine cu totul impasibil, şi preţuind, dintre plăceri, pe cele necesare[121] doar ca pe nişte senzaţii, şi admiţând vindecările şi evitările suferinţelor, <doar> ca să nu fie tulburat, şi depărtând durerile şi, dacă nu poate, suportându-le senin şi diminuându-le întrucât nu le împărtăşeşte: suprimând mânia, pe cât poate, şi, dacă este posibil, în întregime, dacă nu, nelăsându-se cotropit de ea, face ca lipsa de ţel să aparţină <corpului> şi să fie rară şi neputincioasă; suprimând cu totul teama: căci nu va avea teamă de nimic, iar lipsa de obiect <a ei> va exista şi aici, <lăsând-o> doar când ea <va consta> într-o prevenire[122]. Dar despre poftă? Este limpede că nu are nici o poftă de de vreun lucru strâmb. Iar el nu va avea pofta de mâncăruri şi băuturi, ci va deţine pofta de potolire a <celor trupeşti>[123]; şi nu va avea nici pofta plăcerilor dragostei, iar dacă o va avea, va fi pentru cele naturale, cred eu, fără a fi nechibzuit; iar dacă totuşi este, pe cât posibil va fi însoţită de o fantezie stăpânită. În general, el va fi purificat de toate afectările şi va dori să-şi purifice până şi partea iraţională, încât ea să nu fie deloc lovită: iar dacă totuşi va

σφόδρα, ἀλλ' ὀλίγας τὰς πληγὰς αὐτοῦ εἶναι καὶ εὐθὺς λυομένας τῇ γειτονήσει. ὥσπερ εἴ τις σοφῷ γειτονῶν ἀπολαύοι τῆς τοῦ σοφοῦ γειτνιάσεως ἢ ὅμοιος γενόμενος ἢ αἰδούμενος, ὡς μηδὲν τολμᾶν ποιεῖν ὧν ὁ ἀγαθὸς οὐ θέλει. Οὔκουν ἔσται μάχη· ἀρκεῖ γὰρ παρὼν ὁ λόγος, ὃν τὸ χεῖρον αἰδέσεται, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ χεῖρον δυσχεραῖναι, ἐάν τι ὅλως κινηθῇ, ὅτι μὴ ἡσυχίαν ἦγε παρόντος τοῦ δεσπότου, καὶ ἀσθένειαν αὐτῷ ἐπιτιμῆσαι.

[6.] Ἔστι μὲν οὖν οὐδὲν τῶν τοιούτων ἁμαρτία, ἀλλὰ κατόρθωσις ἀνθρώπῳ: ἀλλ' ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι. Εἰ μὲν οὖν τι τῶν τοιούτων ἀπροαίρετον γίνοιτο, θεὸς ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος καὶ δαίμων διπλοῦς ὤν, μᾶλλον δὲ ἔχων σὺν αὐτῷ ἄλλον ἄλλην ἀρετὴν ἔχοντα· εἰ δὲ μηδέν, θεὸς μόνον· θεὸς δὲ τῶν ἑπομένων τῷ πρώτῳ. Αὐτὸς μὲν γάρ ἐστιν ὃς ἦλθεν ἐκεῖθεν καὶ τὸ καθ' αὑτόν, εἰ γένοιτο οἷος ἦλθεν, ἐκεῖ ἐστιν: ᾧ δὲ συνῳκίσθη ἐνθάδε ἥκων, καὶ τοῦτον αὐτῷ ὁμοιώσει κατὰ δύναμιν τὴν ἐκείνου, ὥστε, εἰ δυνατόν, ἄπληκτον εἶναι ἢ ἄπρακτόν γε τῶν μὴ δοκούντων τῷ δεσπότῃ. Τίς οὖν ἑκάστη ἀρετὴ τῷ τοιούτῳ; Ἡ σοφία μὲν καὶ φρόνησις ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει· νοῦς δὲ τῇ ἐπαφῇ. Διττὴ δὲ ἑκατέρα, ἡ μὲν ἐν νῷ οὖσα, ἡ δὲ ἐν ψυχῇ. Κἀκεῖ μὲν οὐκ ἀρετή, ἐν δὲ ψυχῇ ἀρετή. Ἐκεῖ οὖν τί; Ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ ὅ ἐστιν· ἐνταῦθα δὲ τὸ ἐν ἄλλῳ ἐκεῖθεν ἀρετή. Οὐδὲ γὰρ αὐτοδικαιοσύνη καὶ ἑκάστη ἀρετή, ἀλλ' οἷον παράδειγμα· τὸ δὲ ἀπ' αὐτῆς ἐν ψυχῇ ἀρετή. Τινὸς γὰρ ἡ ἀρετή· αὐτὸ δὲ ἕκαστον αὐτοῦ, οὐχὶ δὲ ἄλλου τινός. Δικαιοσύνη δὲ εἴπερ οἰκειοπραγία, ἆρα αἰεὶ ἐν πλήθει μερῶν; Ἢ ἡ μὲν ἐν πλήθει, ὅταν πολλὰ ᾖ τὰ μέρη, ἡ δὲ ὅλως οἰκειοπραγία, κἂν ἑνὸς ᾖ. Ἡ γοῦν ἀληθὴς αὐτοδικαιοσύνη ἑνὸς πρὸς αὐτό, ἐν ᾧ οὐκ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο· ὥστε καὶ τῇ ψυχῇ δικαιοσύνη ἡ μείζων τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, τὸ δὲ σωφρονεῖν ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, ἡ δὲ ἀνδρία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει ἀπαθὲς ὂν τὴν φύσιν, αὐτὴ δὲ ἐξ ἀρετῆς, ἵνα μὴ συμπαθῇ τῷ χείρονι συνοίκῳ.

fi, loviturile să nu fie foarte multe, ci puține, și să fie imediat risipite prin învecinarea <cu rațiunea>. De pildă, dacă cineva este vecin cu un înțelept, s-ar folosi de vecinătatea lui fie devenindu-i asemenea, fie rușinându-se că îndrăznește să facă vreunul din lucrurile pe care omul cel bun nu vrea ca el să le facă. Și nu va fi, așadar, vreo luptă: căci este destulă prezența rațiunii, de care partea mai rea se va rușina, încât chiar și ea, dacă se va mobiliza în întregime, se va mânia pe sine și își va blama slăbiciunea, pentru că nu a amuțit în prezența stăpânului.

[6.] Așadar, nici una din aceste <afecte> nu este o greșeală, ci o îndreptare pentru om, iar efortul său nu este ca să fie în afara greșelii, ci ca să fie zeu. Dacă vreuna dintre ele nu s-ar mai supune deliberării, un astfel de om ar fi zeu și daimon, având o natură dublă, mai degrabă având cu sine pe altcineva posesor al altei virtuți; iar dacă nu are nici un fel <de afect>, ar fi numai zeu, adică unul din cei următori celui suprem[124]. Căci el este cel venit de sus, iar substanța sa, dacă este așa cum a venit, se află acolo. Dacă se unește o altă ființă cu el după ce vine aici, o va face și pe ea asemănătoare sieși prin puterea acelui <zeu>, astfel încât, dacă se poate, să nu mai fie pasibil de lovituri și să nu mai săvârșească fapte neplăcute <zeului> stăpân. Ce înseamnă, așadar, fiecare virtute pentru un astfel de <zeu>? Înțelepciunea și cumpătarea sunt contemplarea celor din inteligență, iar inteligența le are prin contact[125]. Fiecare din ele are o dublă prezență: una în inteligență, cealaltă în suflet[126]. Iar prima nu este virtute, în schimb cea din suflet este virtute. Ce este, deci, cea <din inteligență>? Este actul și substanța sa: dar aici, ceea ce se află într-o ființă străină <și vine> de sus este virtute. Căci justiția în sine și fiecare virtute <în sine nu sunt virtuți>, ci un fel de model <al lor>, iar cea provenită de la el în suflet este virtute. Virtutea este a cuiva, dar fiecare virtute în sine își aparține și nu este a altuia. Dacă dreptatea înseamnă ca fiecare să-și împlinească propria funcție[127], oare ea nu are mereu o mulțime de părți? Dar una este dreptatea dintr-o mulțime cu multe părți, alta este cea care, în general, este împlinirea funcției proprii, dacă este a unei ființe unitare. Cel puțin adevărata dreptate stă în raportul acestei ființe unice (în care nu există altă parte, ea fiind unică) cu sine însăși. Astfel, și pentru suflet dreptatea, <ca virtute> superioară, este un act îndreptat spre inteligență, iar cumpătarea este întoarcerea internă spre inteligență, curajul fiind în schimb impasibilitatea, prin asemănarea cu cel lipsit natural de afectare, spre care privește[128]; iar el rămâne singur cu sine grație virtuții, ca să nu mai suporte afectări din partea însoțitorului său mai rău, <corpul>.

|7.| Ἀντακολουθοῦσι τοίνυν ἀλλήλαις καὶ αὗται αἱ ἀρεταὶ ἐν ψυχῇ, ὥσπερ κἀκεῖ τὰ πρὸ τῆς ἀρετῆς αἱ ἐν νῷ ὥσπερ παραδείγματα. Καὶ γὰρ ἡ νόησις ἐκεῖ ἐπιστήμη καὶ σοφία, τὸ δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ σωφροσύνη, τὸ δὲ οἰκεῖον ἔργον ἡ οἰκειοπραγία, τὸ δὲ οἷον ἀνδρία ἡ ἀυλότης καὶ τὸ ἐφ' αὑτοῦ μένειν καθαρόν. Ἐν ψυχῇ τοίνυν πρὸς νοῦν ἡ ὅρασις σοφία καὶ φρόνησις, ἀρεταὶ αὐτῆς· οὐ γὰρ αὐτὴ ταῦτα, ὥσπερ ἐκεῖ. Καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως ἀκολουθεῖ· καὶ τῇ καθάρσει δέ, εἴπερ πᾶσαι καθάρσεις κατὰ τὸ κεκαθάρθαι, ἀνάγκη πάσας· ἢ οὐδεμία τελεία. Καὶ ὁ μὲν ἔχων τὰς μείζους καὶ τὰς ἐλάττους ἐξ ἀνάγκης δυνάμει, ὁ δὲ τὰς ἐλάττους οὐκ ἀναγκαίως ἔχει ἐκείνας. Ὁ μὲν δὴ προηγούμενος τοῦ σπουδαίου βίος οὗτος. Πότερα δὲ ἐνεργείᾳ ἔχει καὶ τὰς ἐλάττους ὁ τὰς μείζους ἢ ἄλλον τρόπον, σκεπτέον καθ' ἑκάστην: οἷον φρόνησιν· εἰ γὰρ ἄλλαις ἀρχαῖς χρήσεται, πῶς ἔτι ἐκείνη μένει κἂν εἰ μὴ ἐνεργοῦσα; Καὶ εἰ ἡ μὲν φύσει τοσόνδε, ἡ δὲ τοσόνδε, καὶ ἡ σωφροσύνη ἐκείνη μετροῦσα, ἡ δὲ ὅλως ἀναιροῦσα; Ταὐτὸν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὅλως τῆς φρονήσεως κινηθείσης. Ἢ εἰδήσει γε αὐτὰς καὶ ὅσον παρ' αὐτῶν ἕξει; τάχα δέ ποτε περιστατικῶς ἐνεργήσει κατά τινας αὐτῶν. Ἐπὶ μείζους δὲ ἀρχὰς ἥκων καὶ ἄλλα μέτρα κατ' ἐκεῖνα πράξει· οἷον τὸ σωφρονεῖν οὐκ ἐν μέτρῳ ἐκείνῳ τιθείς, ἀλλ' ὅλως κατὰ τὸ δυνατὸν χωρίζων καὶ ὅλως ζῶν οὐχὶ τὸν ἀνθρώπου βίον τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, ὃν ἀζιοῖ ἡ πολιτικὴ ἀρετή, ἀλλὰ τοῦτον μὲν καταλιπών, ἄλλον δὲ ἑλόμενος τὸν τῶν θεῶν· πρὸς γὰρ τούτους, οὐ πρὸς ἀνθρώπους ἀγαθοὺς ἡ ὁμοίωσις. Ὁμοίωσις δὲ ἡ μὲν πρὸς τούτους, ὡς εἰκὼν εἰκόνι ὡμοίωται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑκατέρα. Ἡ δὲ πρὸς ἄλλον ὡς πρὸς παράδειγμα.

[7.] Aceste virtuți se succed[129] în suflet așa cum o fac și acolo sus cele anterioare virtuții, fiind în inteligență ca niște modele <ale lor>. Căci acolo gândirea este știință și înțelepciune, cumpătarea este raportarea la sine, faptul de a-ți vedea de treabă este împlinirea propriei funcții, iar la fel, curajul este identitatea cu sine și persistența în puritate. În suflet, deci, înțelepciunea și cumpătarea sunt privirea îndreptată spre inteligență și reprezintă virtuțile lui: căci nu el însuși este acestea, cum se întâmplă acolo sus, și la fel pentru cele câte urmează. Este nevoie ca toate virtuțile <să fie dobândite> prin purificare, dacă toate sunt purificări prin atingerea purității: altfel nici una nu este desăvârșită. Iar posesorul <celor> superioare trebuie să le aibă în potență și pe cele inferioare, pe când posesorul celor inferioare nu le are neapărat și pe celelalte. Aceasta este, de bună seamă, viața superioară a înțeleptului. <Ca să vedem> dacă cel ce are virtuțile superioare le are și pe cele inferioare în act sau altfel, trebuie să cercetăm fiecare virtute: de pildă, cumpătarea. Dacă <înțeleptul> va urma alte principii, cum persistă ea, nefiind în act? Dar dacă o <virtute acționează> natural până la un punct, o alta până la un altul, iar temperanța <doar> limitează <dorințele>, pe când o altă <virtute> le îndepărtează complet? Faptul ar fi în general valabil și pentru celelalte <virtuți>, lăsând deoparte cumpătarea. Oare sufletul nu le va cunoaște, având tot ceea ce <vine> de la ele? Poate că va acționa condiționat, conform[130] unora dintre ele. Dar, când ajunge la principiile superioare și la alte norme, va acționa conform lor: de pildă, nepunând cumpătarea în acea limitare <a poftelor>, ci, pe cât posibil, despărțindu-se cu totul <de corp> și netrăind în general viața omului de bine pe care ar pretinde-o virtutea civică, ci lăsând-o în urmă, și-ar însuși-o pe cea a zeilor, căci spre ei <se orientează> dorința de asemănare, nu spre oamenii de bine. Asemănarea orientată spre cei din urmă este ca o imagine asemănătoare alteia, fiindcă ambele <vin> din același <model>. Cealaltă <asemănare>, în schimb, este orientată spre altceva ca spre un model.

III (20).
Περὶ διαλεκτικῆς

[1.] Τίς τέχνη ἢ μέθοδος ἢ ἐπιτήδευσις ἡμᾶς οἷ δεῖ πορευθηναι ἀνάγει; Ὅπου μὲν οὖν δεῖ ἐλθεῖν, ὡς ἐπὶ τἀγαθὸν καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην, κείσθω διωμολογημένον καὶ διὰ πολλῶν δεδειγμένον· καὶ δὴ καὶ δι᾽ ὧν τοῦτο ἐδείκνυτο, ἀναγωγή τις ἦν. Τίνα δὲ δεῖ εἶναι τὸν ἀναχθησόμενον; Ἆρά γε τὸν πάντα ἢ τὸν πλεῖστά φησιν ἰδόντα, ὃς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει εἰς γονὴν ἀνδρὸς ἐσομένου φιλοσόφου μουσικοῦ τινος ἢ ἐρωτικοῦ; Ὁ μὲν δὴ φιλόσοφος τὴν φύσιν καὶ ὁ μουσικὸς καὶ ὁ ἐρωτικὸς ἀνακτέοι. Τίς οὖν ὁ τρόπος; Ἆρά γε εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ἅπασι τούτοις, ἢ καθ᾽ ἕνα εἷς τις; Ἔστι μὲν οὖν ἡ πορεία διττὴ πᾶσιν ἢ ἀναβαίνουσιν ἢ ἄνω ἐλθοῦσιν· ἡ μὲν γὰρ προτέρα ἀπὸ τῶν κάτω, ἡ δέ γε δευτέρα, οἷς ἤδη ἐν τῷ νοητῷ γενομένοις καὶ οἷον ἴχνος θεῖσιν ἐκεῖ πορεύεσθαι ἀνάγκη, ἕως ἂν εἰς τὸ ἔσχατον τοῦ τόπου ἀφίκωνται, ὃ δὴ <τέλος τῆς πορείας> ὂν τυγχάνει, ὅταν τις ἐπ᾽ ἄκρῳ γένηται τῷ νοητῷ. Ἀλλ᾽ ἡ μὲν περιμενέτω, περὶ δὲ τῆς ἀναγωγῆς πρότερον πειρατέον λέγειν. Πρῶτον δὴ διασταλτέον τοὺς ἄνδρας τούτους ἡμῖν ἀρξαμένους ἀπὸ τοῦ μουσικοῦ ὅστις ἐστὶ λέγοντας τὴν φύσιν. Θετέον δὴ αὐτὸν εὐκίνητον καὶ ἐπτοημένον μὲν πρὸς τὸ καλόν, ἀδυνατώτερον δὲ παρ᾽ αὐτοῦ κινεῖσθαι, ἕτοιμον δὲ ἐκ τῶν τυχόντων οἷον ἐκτύπων, ὥσπερ οἱ δειλοὶ πρὸς τοὺς ψόφους, οὕτω καὶ τοῦτον πρὸς τοὺς φθόγγους

III (20).
Despre dialectică

[1.] Ce artă, metodă sau procedeu ne conduce acolo unde trebuie să mergem? Fie, aşadar, admis şi demonstrat pe multe căi faptul că spre bine şi spre principiul prim trebuie să mergem, şi chiar aceste demonstraţii constituiau un fel de înălţare. Dar cine trebuie să fie cel care va fi înălţat? Să fie, aşadar, cum spune <Platon>, cel care a văzut totul sau o mare parte din ceea ce este şi care la prima naştere <intră> într-o sămânţă de bărbat, cel care va deveni un filosof sau un muzician oarecare sau un iubitor?[131] Filosoful, muzicianul şi iubitorul ar trebui să se înalţe către natura <binelui>. În ce fel?[132] Oare este o singură cale pentru toţi aceştia sau alta pentru fiecare? Există două căi pentru toţi: una pentru cei care se înalţă, alta pentru cei care au ajuns sus; cea dintâi pentru cei de jos, a doua pentru cei care deja se află în inteligibil şi şi-au lăsat oarecum urma acolo, <dar> trebuie să meargă până ajung la capătul locului[133] ce pare a fi la sfârşitul călătoriei, când cineva se află în vârful inteligibilului. Dar aceasta poate să mai aştepte; să încercăm să vorbim despre prima înălţare. Mai întâi să-i diferenţiem pe aceşti bărbaţi şi, începând cu muzicianul, să precizăm care îi este natura. Cu siguranţă trebuie admis <faptul că> el este mişcat şi purtat spre frumos, dar, pentru că este incapabil să se mişte singur se lasă în voia impresiilor accidentale; asemeni celor temători la zgomote, la fel şi el <este sensibil> la sunete şi la

καὶ τὸ καλὸν τὸ ἐν τούτοις ἕτοιμον, φεύγοντα δὲ ἀεὶ τὸ ἀνάρμοστον καὶ τὸ μὴ ἓν ἐν τοῖς δομένοις καὶ ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τὸ εὔρυθμον καὶ τὸ εὔσχημον διώκειν. Μετὰ τοίνυν τοὺς αἰσθητοὺς τούτους φθόγγους καὶ ῥυθμοὺς καὶ σχήματα οὕτως ἀκτέον· χωρίζοντα τὴν ὕλην ἐφ' ὧν αἱ ἀναλογίαι καὶ οἱ λόγοι εἰς τὸ κάλλος τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἀκτέον καὶ διδακτέον, ὡς περὶ ἃ ἐπτόητο ἐκεῖνα ἦν, ἡ νοητὴ ἁρμονία καὶ τὸ ἐν ταύτῃ καλὸν καὶ ὅλως τὸ καλόν, οὐ τό τι καλὸν μόνον, καὶ λόγους τοὺς φιλοσοφίας ἐνθετέον· ἀφ' ὧν εἰς πίστιν ἀκτέον ὧν ἀγνοεῖ ἔχων. Τίνες δὲ οἱ λόγοι, ὕστερον.

|2.| Ὁ δὲ ἐρωτικός, εἰς ὃν μεταπέσοι ἂν καὶ ὁ μουσικὸς καὶ μεταπεσὼν ἢ μένοι ἂν ἢ παρέλθοι, μνημονικός ἐστί πως κάλλους· χωρὶς δὲ ὂν ἀδυνατεῖ καταμαθεῖν, πληττόμενος δὲ ὑπὸ τῶν ἐν ὄψει καλῶν περὶ αὐτὰ ἐπτόηται. Διδακτέον οὖν αὐτὸν μὴ περὶ ἓν σῶμα πεσόντα ἐπτοῆσθαι, ἀλλ' ἐπὶ πάντα ἀκτέον τῷ λόγῳ σώματα δεικνύντα τὸ ἐν πᾶσι ταὐτὸν καὶ ὅτι ἕτερον τῶν σωμάτων καὶ ὅτι ἄλλοθεν λεκτέον καὶ ὅτι ἐν ἄλλοις μᾶλλον, οἷον ἐπιτηδεύματα καλὰ καὶ νόμους καλοὺς δεικνύντα - ἐν ἀσωμάτοις γὰρ ὁ ἐθισμὸς τοῦ ἐρασμίου ἤδη - καὶ ὅτι καὶ ἐν τέχναις καὶ ἐν ἐπιστήμαις καὶ ἐν ἀρεταῖς. Εἶτα ἓν ποιητέον καὶ διδακτέον, ὅπως ἐγγίνονται. Ἀπὸ δὲ τῶν ἀρετῶν ἤδη ἀναβαίνειν ἐπὶ νοῦν, ἐπὶ τὸ ὄν· κἀκεῖ βαδιστέον τὴν ἄνω πορείαν.

|3.| Ὁ δὲ φιλόσοφος τὴν φύσιν ἕτοιμος οὗτος καὶ οἷον ἐπτερωμένος καὶ οὐ δεόμενος χωρίσεως, ὥσπερ οἱ ἄλλοι οὗτοι, κεκινημένος πρὸς τὸ ἄνω, ἀπορῶν δὲ τοῦ δεικνύντος δεῖται μόνον. Δεικτέον οὖν καὶ λυτέον βουλόμενον καὶ αὐτὸν τῇ φύσει καὶ πάλαι λελυμένον. Τὰ μὲν δὴ μαθήματα δοτέον πρὸς συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου - καὶ γὰρ ῥᾴδιον δέξεται φιλομαθὴς ὤν - καὶ φύσει ἐνάρετον πρὸς τελείωσιν ἀρετῶν ἀκτέον καὶ μετὰ τὰ μαθήματα λόγους διαλεκτικῆς δοτέον καὶ ὅλως διαλεκτικὸν ποιητέον.

|4.| Τίς δὲ ἡ διαλεκτική, ἣν δεῖ καὶ τοῖς προτέροις παραδιδόναι; Ἔστι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἑκάστου δυναμένη

frumusețea din ele, evită mereu discordanța și ceea ce nu este unitate în cântece și în versuri și caută măsura și acordul. După aceste sunete, ritmuri și forme perceptibile prin simțuri, trebuie să separe materia prin care se realizează și se formează proporțiile și cuvintele spre <a ajunge> la frumusețea din ele însele, ca să <afle> că ea îl inspirase: armonia divină și frumosul din ea și frumosul universal, nu doar un frumos determinat, și că trebuie să dețină învățăturile filosofiei prin care să ajungă la încrederea pe care o deține fără să știe. Care sunt ele, <vom vedea> mai târziu[134].

[2.] Apoi iubitorul[135] (în care s-ar putea transforma și muzicianul, iar o dată transformat, ar putea fie să rămână așa fie să-l depășească) ne amintește de frumosul pe care nu îl poate experimenta, fiindcă <frumosul> este separat de el și, pentru că este atras de frumuseți vizibile, se mișcă în jurul lor.Trebuie, așadar, să fie învățat să nu se lase atras, năpustindu-se cu capul înainte, de un singur corp, ci să fie condus de discurs către toate corpurile[136] arătând că <frumosul> este identic în toate, dar diferit de corpuri, și trebuie să i se spună că el este din altă parte și că se manifestă mai curând în altele, precum ocupațiile și legile frumoase[137], căci de acum <își va găsi> obiectul iubirii în cele incorporale, și că <el este și în> arte, științe și virtuți[138]. Apoi, trebuie făcut să le vadă unitatea și să fie învățat cum devin acestea. Iar <apoi trebuie învățat> că de la virtuți se înalță imediat spre intelect, spre ființă, și că încolo trebuie să ducă drumul în sus[139].

[3.] În schimb, filosoful este pregătit natural atât să se înalțe[140] cât și să nu mai aibă nevoie de separarea <de cele sensibile>[141], precum ceilalți, îndreptându-se spre lumea de sus. Fiind însă nesigur, el are nevoie doar de o călăuză. Așadar, trebuie să-i fie arătată <calea> și să fie eliberat de dorință el care, odinioară, prin natura sa, era liber. Trebuie să-i fie date studiile matematice, pentru a se obișnui cu contemplarea și credința în incorporal. Fiind un iubitor de învățătură, le va accepta ușor[142] și, <fiind> virtuos prin natură, trebuie să acționeze pentru desăvârșirea acestor virtuți, iar după studiile matematice, să fie instruit în dialectică și să fie transformat cu totul în dialectician.

[4.] Ce este însă dialectica ce trebuie transmisă și celor de mai înainte[143]? Este dispoziția care poate vorbi rațional despre fiecare

ἕξις εἰπεῖν τί τε ἕκαστον καὶ τί ἄλλων διαφέρει καὶ τίς ἡ κοινότης· ἐν οἷς ἐστι καὶ ποῦ τούτων ἕκαστον καὶ εἰ ἔστιν ὅ ἐστι καὶ τὰ ὄντα· ὁπόσα καὶ τὰ μὴ ὄντα αὖ, ἕτερα δὲ ὄντων. Αὕτη καὶ περὶ ἀγαθοῦ διαλέγεται καὶ περὶ μὴ ἀγαθοῦ καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἐναντίον καὶ τί τὸ ἀίδιον δηλονότι καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον, ἐπιστήμῃ περὶ πάντων, οὐ δόξῃ. Παύσασα δὲ τῆς περὶ τὸ αἰσθητὸν πλάνης ἐνιδρύει τῷ νοητῷ κἀκεῖ τὴν πραγματείαν ἔχει τὸ ψεῦδος ἀφεῖσα ἐν τῷ λεγομένῳ <ἀληθείας πεδίῳ> τὴν ψυχὴν τρέφουσα, τῇ διαιρέσει τῇ Πλάτωνος χρωμένη μὲν καὶ εἰς διάκρισιν τῶν εἰδῶν, χρωμένη δὲ καὶ εἰς τὸ τί ἐστι, χρωμένη δὲ καὶ ἐπὶ τὰ πρῶτα γένη, καὶ τὰ ἐκ τούτων νοερῶς πλέκουσα, ἕως ἂν διέλθῃ πᾶν τὸ νοητόν, καὶ ἀνάπαλιν ἀναλύουσα, εἰς ὃ ἂν ἐπ' ἀρχὴν ἔλθῃ, τότε δὲ ἡσυχίαν ἄγουσα, ὡς μέχρι γε τοῦ ἐκεῖ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ, οὐδὲν ἔτι πολυπραγμονοῦσα εἰς ἓν γενομένη βλέπει, τὴν λεγομένην λογικὴν πραγματείαν περὶ προτάσεων καὶ συλλογισμῶν, ὥσπερ ἂν τὸ εἰδέναι γράφειν, ἄλλῃ τέχνῃ δοῦσα· ὧν τινα ἀναγκαῖα καὶ πρὸ τέχνης ἡγουμένη, κρίνουσα δὲ αὐτὰ ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα καὶ τὰ μὲν χρήσιμα αὐτῶν, τὰ δὲ περιττὰ ἡγουμένη καὶ μεθόδου τῆς ταῦτα βουλομένης.

|5.| Ἀλλὰ πόθεν τὰς ἀρχὰς ἔχει ἡ ἐπιστήμη αὕτη; Ἢ νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχάς, εἴ τις λαβεῖν δύναιτο ψυχῇ· εἶτα τὰ ἑξῆς καὶ συντίθησι καὶ συμπλέκει καὶ διαιρεῖ, ἕως εἰς τέλεον νοῦν ἥκῃ. Ἔστι γάρ, φησιν, αὕτη τὸ καθαρώτατον νοῦ καὶ φρονήσεως. Ἀνάγκη οὖν τιμιωτάτην οὖσαν ἕξιν τῶν ἐν ἡμῖν περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ τιμιώτατον εἶναι, φρόνησιν μὲν περὶ τὸ ὄν, νοῦν δὲ περὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος. Τί οὖν; ἡ φιλοσοφία τὸ τιμιώτατον; ἢ ταὐτὸν φιλοσοφία καὶ διαλεκτική; Ἢ φιλοσοφίας μέρος τὸ τίμιον. Οὐ γὰρ δὴ οἰητέον ὄργανον τοῦτο εἶναι τοῦ φιλοσόφου· οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματά ἐστι καὶ κανόνες, ἀλλὰ περὶ πράγματά ἐστι καὶ οἷον ὕλην ἔχει τὰ ὄντα· ὁδῷ μέντοι ἐπ' αὐτὰ χωρεῖ ἅμα τοῖς θεωρήμασι τὰ πράγματα ἔχουσα· τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ σόφισμα κατὰ συμβεβηκὸς γινώσκει ἄλλου ποιήσαντος ὡς ἀλλότριον κρίνουσα τοῖς ἐν αὐτῇ

<lucru>, să spună ce este fiecare, prin ce se deosebeşte de altele şi ce este comun între ele, unde <se află> fiecare, dacă există <cu adevărat> cel care există, şi câte există şi câte nu există, altele decât cele reale. Această ştiinţă dezbate în legătură cu binele şi cu ceea ce nu este bine şi cu cele supuse binelui şi cu cele supuse contrarului său, în legătură cu ceea ce este evident etern şi cu ceea ce nu este astfel; <discută> despre toate conform ştiinţei şi nu opiniei[144]. După ce şi-a încetat rătăcirea în jurul sensibilului, <dialectica> se fixează în inteligibil[145] şi acolo îşi desfăşoară activitatea, abandonând falsitatea şi hrănind sufletul în ceea ce se numeşte „*câmpia adevărului*"[146], folosind diviziunea platonică[147] pentru distincţia ideilor şi pentru <a determina> esenţa şi pentru <a ajunge> la genurile prime şi pentru a le uni cu inteligenţa <pe toate care derivă> din aceste <genuri prime>, până când ar putea să străbată întregul domeniu inteligibil, şi convertindu-se, revine la principiu. Atunci se află în repaus, căci <rămâne> în repaus cât timp se află acolo şi, fără să mai facă cercetări curioase, caută cu privirea spre unitate, spre activitatea numită logică, referitoare la propoziţii şi silogisme, încredinţându-se altei ştiinţe, precum este dat şi faptul de a învăţa să scrii. Una dintre aceste <forme logice> este necesară şi se află înaintea ştiinţei, hotărând în privinţa acestor lucruri precum şi a celorlalte şi judecând care dintre ele sunt utile, care sunt în plus şi care <aparţin> tratatului de care ne ocupăm.

|5.| Dar de unde îşi derivă această ştiinţă principiile? Intelectul îi dă principii evidente dacă cineva le poate percepe în suflet. Apoi <sufletul> le adună, le combină şi le divide până ajunge la intelectul desăvârşit. „*Căci <dialectica>*", spune <Platon>, „*este <partea> cea mai pură a intelectului şi a gândirii*".[148] Aşadar, deoarece există o facultate foarte preţioasă a acestor <stări> în noi, ca trebuie <să se raporteze> la fiinţă şi la ceea ce există mai de preţ, <la fel cum> gândirea <se raportează> la fiinţă, iar intelectul la <ceea ce este> dincolo de fiinţă. Dar cum? Filosofia este cea mai de preţ? Sau filosofia şi dialectica sunt identice? <Dialectica> este partea mai importantă a filosofiei. Nici nu trebuie crezut că este doar un instrument al filosofului, căci nu conţine doar precepte şi reguli deşarte, ci se raportează la obiecte şi, câte fiinţe sunt, atâta materie deţine; pe de o parte, se apropie metodic de aceste <fiinţe> pentru a deţine şi obiectele împreună cu conceptele[149], iar pe de altă parte cunoaşte falsitatea şi sofismul doar accidental, când le cauzează altul. Şi le separă ca pe un lucru străin, deoarece cunoaşte minciuna

ἀληθέσι τὸ ψεῦδος, γινώσκουσα, ὅταν τις προσαγάγῃ, ὅ τι παρὰ τὸν κανόνα τοῦ ἀληθοῦς. Περὶ προτάσεως οὖν οὐκ οἶδε - καὶ γὰρ γράμματα - εἰδυῖα δὲ τὸ ἀληθὲς οἶδεν ὃ καλοῦσι πρότασιν, καὶ καθόλου οἶδε τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς, ὅ τε τίθησι καὶ ὃ αἵρει, καὶ εἰ τοῦτο αἵρει ὃ τίθησιν ἢ ἄλλο, καὶ εἰ ἕτερα ἢ ταὐτά, προσφερομένων ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις ἐπιβάλλουσα, ἀκριβολογεῖσθαι δὲ ἑτέρᾳ δίδωσι τοῦτο ἀγαπώσῃ.

|6.| Μέρος οὖν τὸ τίμιον· ἔχει γὰρ καὶ ἄλλα φιλοσοφία· καὶ γὰρ καὶ περὶ φύσεως θεωρεῖ βοήθειαν παρὰ διαλεκτικῆς λαβοῦσα, ὥσπερ καὶ ἀριθμητικῇ προσχρῶνται αἱ ἄλλαι τέχναι· μᾶλλον μέντοι αὕτη ἐγγύθεν κομίζεται παρὰ τῆς διαλεκτικῆς· καὶ περὶ ἠθῶν ὡσαύτως θεωροῦσα μὲν ἐκεῖθεν, προστιθεῖσα δὲ τὰς ἕξεις καὶ τὰς ἀσκήσεις, ἐξ ὧν προίασιν αἱ ἕξεις. Ἴσχουσι δὲ αἱ λογικαὶ ἕξεις καὶ ὡς ἴδια ἤδη τὰ ἐκεῖθεν· καὶ γὰρ μετὰ τῆς ὕλης τὰ πλεῖστα· καὶ αἱ μὲν ἄλλαι ἀρεταὶ τοὺς λογισμοὺς ἐν τοῖς πάθεσι τοῖς ἰδίοις καὶ ταῖς πράξεσιν, ἡ δὲ φρόνησις ἐπιλογισμός τις καὶ τὸ καθόλου μᾶλλον καὶ εἰ ἀντακολουθοῦσι καὶ εἰ δεῖ νῦν ἐπισχεῖν ἢ εἰσαῦθις ἢ ὅλως ἄλλο βέλτιον· ἡ δὲ διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφία ἔτι καθόλου καὶ ἀύλως πάντα εἰς χρῆσιν προφέρει τῇ φρονήσει. Πότερα δὲ ἔστι τὰ κάτω εἶναι ἄνευ διαλεκτικῆς καὶ σοφίας; Ἢ ἀτελῶς καὶ ἐλλειπόντως. Ἔστι δὲ σοφὸν εἶναι καὶ διαλεκτικὸν οὕτως ἄνευ τούτων; Ἢ οὐδ' ἂν γένοιτο, ἀλλὰ ἢ πρότερον ἢ ἅμα συναύξεται. Καὶ τάχα ἂν φυσικάς τις ἀρετὰς ἔχοι, ἐξ ὧν αἱ τέλειαι σοφίας γενομένης. Μετὰ τὰς φυσικὰς οὖν ἡ σοφία· εἶτα τελειοῖ τὰ ἤθη. Ἢ τῶν φυσικῶν οὐσῶν συναύξεται ἤδη ἄμφω καὶ συντελειοῦται; Ἢ προλαβοῦσα ἡ ἑτέρα τὴν ἑτέραν ἐτελείωσεν· ὅλως γὰρ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ καὶ ὅμμα ἀτελὲς καὶ ἦθος ἔχει, καὶ αἱ ἀρχαὶ τὸ πλεῖστον ἀμφοτέραις, ἀφ' ὧν ἔχομεν.

prin intermediul adevărurilor din ea, ori de câte ori cineva aduce ceva contrar regulii adevărului. Aşadar, <dialectica> ignoră propoziţiile, căci sunt ca literele <în cuvânt>, însă, cunoscând adevărul, ştie ce semnifică o propoziţie[150] şi, în general, cunoaşte şi mişcările sufletului, ceea ce se afirmă şi ceea ce se neagă, şi dacă „*se neagă lucrul afirmat sau altceva*"[151]. Şi, dacă <termenii> sunt diferiţi sau identici, iar <dialectica> sesizează aceasta imediat, precum percepe şi senzaţia, ea lasă acest fapt în seama unei alte <facultăţi> care să ne încânte printr-o riguroasă analiză.

|6.| Aşadar, <dialectica este> partea de seamă a filosofiei, care mai are şi alte părţi. Ea studiază natura cu ajutorul dialecticii, precum se folosesc şi alte ştiinţe de matematică, ba mai mult, chiar matematica este însoţită îndeaproape de dialectică, şi, la fel, când <filosofia> studiază caracterele <este ajutată> tot de ea, împreună cu dispoziţiile şi practicile din care provin ele. Dispoziţiile raţionale îşi au rădăcinile tot <în dialectică>, ca şi propriile lor caractere, căci cele mai multe sunt însoţite de materie. Şi alte virtuţi <îşi au> raţionamentele în pasiunile şi în acţiunile proprii, pe când gândirea este un raţionament care <vizează> mai degrabă universalul şi <se întreabă> dacă <lucrurile> îşi urmează cursul, dacă trebuie să se oprească acum sau mai târziu sau dacă ar fi mai bine <să urmeze> un alt curs. Pe de altă parte, dialectica şi înţelepciunea, universale şi imateriale, aduc gândirii toate cele folositoare. Oare aceste <virtuţi> inferioare pot exista fără dialectică şi fără înţelepciune? Desigur, dar în mod incomplet şi defectuos. Şi oare pot exista un filosof şi un dialectician fără ele? Aceasta nu s-ar putea întâmpla, căci fie îi preced, fie cresc împreună cu ei. Însă curând ar putea dobândi virtuţi naturale, prin care <să ajungă la virtuţile> desăvârşite <doar> după ce este adăugată înţelepciunea. Aşadar, înţelepciunea <este dobândită> după virtuţile naturale, pentru ca apoi să desăvârşească caracterele. De asemenea, existând deja virtuţile naturale, <acestea şi înţelepciunea> vor creşte împreună şi se vor împlini reciproc, iar cea care face progrese o va desăvârşi pe cealaltă, căci, în general, virtutea naturală are o viziune şi un caracter imperfecte[152], dar principiile de la care le derivăm sunt cele mai importante pentru ambele.

IV (46).
Περὶ εὐδαιμονίας

[1.] Τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ αὐτῷ τιθέμενοι καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἆρα τούτων μεταδώσομεν; Εἰ γὰρ ἔστιν αὐτοῖς ᾗ πεφύκασιν ἀνεμποδίστως διεξάγειν, κἀκεῖνα τί κωλύει ἐν εὐζωίᾳ λέγειν εἶναι; Καὶ γὰρ εἴτε ἐν εὐπαθείᾳ τὴν εὐζωίαν τις θήσεται, εἴτε ἐν ἔργῳ οἰκείῳ τελειουμένῳ, κατ' ἄμφω καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρξει. Καὶ γὰρ εὐπαθεῖν ἐνδέχοιτο ἂν καὶ ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἔργῳ εἶναι· οἷον καὶ τὰ μουσικὰ τῶν ζῴων ὅσα τοῖς τε ἄλλοις εὐπαθεῖ καὶ δὴ καὶ ἄδοντα ᾗ πέφυκε καὶ ταύτῃ αἱρετὴν αὐτοῖς τὴν ζωὴν ἔχει. Καὶ τοίνυν καὶ εἰ τέλος τι τὸ εὐδαιμονεῖν τιθέμεθα, ὅπερ ἐστὶν ἔσχατον τῆς ἐν φύσει ὀρέξεως, καὶ ταύτῃ ἂν αὐτοῖς μεταδοίημεν τοῦ εὐδαιμονεῖν εἰς ἔσχατον ἀφικνουμένων, εἰς ὃ ἐλθοῦσιν ἵσταται ἡ ἐν αὐτοῖς φύσις πᾶσαν ζωὴν αὐτοῖς διεξελθοῦσα καὶ πληρώσασα ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος. Εἰ δέ τις δυσχεραίνει τὸ τῆς εὐδαιμονίας καταφέρειν εἰς τὰ ζῷα τὰ ἄλλα - οὕτω γὰρ ἂν καὶ τοῖς ἀτιμοτάτοις αὐτῶν μεταδώσειν· μεταδώσειν δὲ καὶ τοῖς φυτοῖς ζῶσι καὶ αὐτοῖς καὶ ζωὴν ἐξελιττομένην εἰς τέλος ἔχουσι - πρῶτον μὲν ἄτοπος διὰ τί εἶναι οὐ δόξει μὴ ζῆν εὖ τὰ ἄλλα ζῷα λέγων, ὅτι μὴ πολλοῦ ἄξια αὐτῷ δοκεῖ εἶναι; Τοῖς δὲ φυτοῖς οὐκ ἀναγκάζοιτο ἂν διδόναι ὃ τοῖς ἅπασι ζῴοις δίδωσιν, ὅτι μὴ αἴσθησις πάρεστιν αὐτοῖς. Εἴη δ' ἄν τις ἴσως καὶ ὁ διδοὺς

IV (46).
Despre fericire

[1.] Dacă viața bună[153] și faptul de a fi fericit sunt identice, oare vom acorda <fericirea> și altor viețuitoare <decât omul>?[154] Căci dacă și-au petrecut viața conform naturii lor fără nici un obstacol, ce ne împiedică să spunem că ele au o viață fericită? Iar dacă cineva consideră viața bună <ca fiind> plăcere[155] sau împlinirea propriei munci, <atunci>, potrivit ambelor situații, <acela> aparține celorlalte viețuitoare; întrucât ar putea accepta să trăiască în plăcere și să-și realizeze munca după natura sa, precum cele cântătoare dintre viețuitoare care sunt fericite din diverse cauze și își petrec viața după natura lor cântând, iar astfel au viața dorită[156]. Apoi, dacă presupunem că faptul de a fi fericit este un scop, adică ultimul hotar al unei tendințe naturale[157], prin aceasta noi le-am acorda fericirea <unora> când ar ajunge la <acest> hotar, iar când ajung acolo natura persistă în ei, după ce le-a traversat întreaga viață și i-a împlinit de la început până la sfârșit. Dar, dacă cineva nu acceptă ca descendența fericirii <să fie> de la alte viețuitoare (având în vedere că prin aceasta se va acorda <fericire> și celor mai umile dintre ele și chiar plantelor care trăiesc, <căci> au o viață care se derulează spre un final), nu este oare mai întâi absurd să afirmi că celelalte viețuitoare nu pot avea o viață bună doar fiindcă ele par a fi de o valoare neînsemnată? Pe de altă parte, nu ar trebui să se acorde plantelor ceea ce se acordă celorlalte viețuitoare, datorită faptului că ele nu au senzație. Poate că cineva le-ar atribui

τοῖς φυτοῖς, εἴπερ καὶ τὸ ζῆν· ζωὴ δὲ ἡ μὲν εὖ ἂν εἴη, ἡ δὲ τοὐναντίον· οἷον ἔστι καὶ ἐπὶ τῶν φυτῶν εὐπαθεῖν καὶ μή, καρπὸν αὖ φέρειν καὶ μὴ φέρειν. Εἰ μὲν οὖν ἡδονὴ τὸ τέλος καὶ ἐν τούτῳ τὸ εὖ ζῆν, ἄτοπος ὁ ἀφαιρούμενος τὰ ἄλλα ζῷα τὸ εὖ ζῆν· καὶ εἰ ἀταραξία δὲ εἴη, ὡσαύτως· καὶ εἰ τὸ κατὰ φύσιν ζῆν δὲ λέγοιτο τὸ εὖ ζῆν εἶναι.

[2.] Τοῖς μέντοι φυτοῖς διὰ τὸ μὴ αἰσθάνεσθαι οὐ διδόντες κινδυνεύσουσιν οὐδὲ τοῖς ζῴοις ἤδη ἅπασι διδόναι. Εἰ μὲν γὰρ τὸ αἰσθάνεσθαι τοῦτο λέγουσι, τὸ τὸ πάθος μὴ λανθάνειν, δεῖ αὐτὸ ἀγαθὸν εἶναι τὸ πάθος πρὸ τοῦ μὴ λανθάνειν, οἷον τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν, κἂν λανθάνῃ, καὶ οἰκεῖον εἶναι, κἂν μήπω γινώσκῃ ὅτι οἰκεῖον καὶ ὅτι ἡδύ· δεῖ γὰρ ἡδὺ εἶναι. Ὥστε ἀγαθοῦ τούτου ὄντος καὶ παρόντος ἤδη ἐστὶν ἐν τῷ εὖ τὸ ἔχον. Ὥστε τί δεῖ τὴν αἴσθησιν προσλαμβάνειν; Εἰ μὴ ἄρα οὐκέτι τῷ γινομένῳ πάθει ἢ καταστάσει τὸ ἀγαθὸν διδόασιν, ἀλλὰ τῇ γνώσει καὶ αἰσθήσει. Ἀλλ' οὕτω γε τὴν αἴσθησιν αὐτὴν τὸ ἀγαθὸν ἐροῦσι καὶ ἐνέργειαν ζωῆς αἰσθητικῆς· ὥστε καὶ ὁτουοῦν ἀντιλαμβανομένοις. Εἰ δὲ ἐξ ἀμφοῖν τὸ ἀγαθὸν λέγουσιν, οἷον αἰσθήσεως τοιούτου, πῶς ἑκατέρου ἀδιαφόρου ὄντος τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἀγαθὸν εἶναι λέγουσιν; Εἰ δὲ ἀγαθὸν μὲν τὸ πάθος, καὶ τὴν τοιάνδε κατάστασιν τὸ εὖ ζῆν, ὅταν γνῷ τις τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ παρόν, ἐρωτητέον αὐτούς, εἰ γνοὺς τὸ παρὸν δὴ τοῦτο ὅτι πάρεστιν εὖ ζῇ, ἢ δεῖ γνῶναι οὐ μόνον ὅτι ἡδύ, ἀλλ' ὅτι τοῦτο τὸ ἀγαθόν. Ἀλλ' εἰ ὅτι τοῦτο τὸ ἀγαθόν, οὐκ αἰσθήσεως τοῦτο ἔργον ἤδη, ἀλλ' ἑτέρας μείζονος ἢ κατ' αἴσθησιν δυνάμεως. Οὐ τοίνυν τοῖς ἡδομένοις τὸ εὖ ζῆν ὑπάρξει, ἀλλὰ τῷ γινώσκειν δυναμένῳ, ὅτι ἡδονὴ τὸ ἀγαθόν. Αἴτιον δὴ τοῦ εὖ ζῆν οὐχ ἡδονὴ ἔσται, ἀλλὰ τὸ κρίνειν δυνάμενον, ὅτι ἡδονὴ ἀγαθόν. Καὶ τὸ μὲν κρῖνον βέλτιον ἢ κατὰ πάθος· λόγος γὰρ ἢ νοῦς· ἡδονὴ δὲ πάθος· οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἄλογον λόγου. Πῶς ἂν οὖν ὁ λόγος αὐτὸν ἀφεὶς ἄλλο θήσεται ἐν τῷ ἐναντίῳ γένει κείμενον κρεῖττον εἶναι ἑαυτοῦ; Ἀλλὰ γὰρ ἐοίκασιν, ὅσοι τε τοῖς φυτοῖς οὐ διδόασι καὶ ὅσοι

şi plantelor <fericirea>, dacă le-a atribuit viaţa[158], iar o viaţă ar putea fi bună sau <rea>, cum este şi în cazul plantelor: ele ar putea trăi bine sau nu, ar putea produce fructe sau nu. În schimb, dacă plăcerea este scopul şi dacă <faptul de a avea> o viaţă bună <constă> în aceasta[159], este absurdă ridicarea altor vieţuitoare la o viaţă bună, iar dacă s-ar defini viaţa cea bună prin liniştea sufletească[160] sau prin viaţa conformă naturii, atunci ar fi la fel.

[2.] Dar cei ce nu acordă plantelor viaţa bună fiindcă nu au senzaţie[161] riscă să nu o poată atribui nici altor vieţuitoare. Căci dacă <unii> spun că faptul de a avea senzaţie este conştiinţa unei impresii[162], trebuie ca impresia să fie bună <în sine> înainte să devină conştientă, tot aşa cum trebuie să fie conformă naturii, deşi nu este conştientă, să corespundă funcţiilor noastre, deşi nu ştim că ne este proprie şi că este plăcută, căci ea trebuie să fie aşa. Fiindcă este bună şi există, cel care o deţine, deţine deja binele. Atunci, de ce trebuie să adăugăm senzaţia? De bună seamă, fiindcă <unii> nu atribuie binele impresiei sau stării, ci cunoaşterii şi senzaţiei. Dar ei spun prin aceasta că binele este însăşi senzaţia şi actul vieţii senzitive[163]; deci <toate sunt la fel>, indiferent cum sunt simţite. Dar dacă ar spune unii că binele este <compus> din ambele, de exemplu <binele> unei anumite senzaţii, cum pot spune că binele <rezultă> din ele, deşi ele nu diferă? Şi, dacă <ei spun> că binele este impresia împreună cu starea de viaţă bună când cineva cunoaşte binele prezent în el, trebuie să-i întrebăm dacă <cineva este fericit> ştiind în prezent că trăieşte o viaţă bună sau trebuie să ştie că aceasta nu este doar ceva plăcut, ci şi că este ceva bun. Dar, dacă <vrea să ştie> că un lucru este bun, aceasta nu mai este preocuparea senzaţiei, ci a unei facultăţi superioare senzaţiei. Aşadar, fericirea nu aparţine celor care simt plăcerea, ci celui capabil să cunoască faptul că plăcerea este un bine. Dar cauza vieţii bune nu va fi plăcerea, ci capacitatea de a judeca faptul că plăcerea este un bine. Or, <această> judecată este mai bună decât impresia, căci este raţiune sau intelect, pe când plăcerea este o impresie, iar iraţionalul nu este niciodată mai bun decât raţionalul. Prin urmare, cum se poate fixa raţiunea, abandonându-se pe sine, în ceva aflat într-o situaţie contrară ei <şi să o creadă> mai bună decât ea? Se pare că cei care nu atribuie <fericirea> plantelor, ci doar

αἰσθήσει τοιᾷδε τὸ εὖ, λανθάνειν ἑαυτοὺς μεῖζόν τι τὸ εὖ ζῆν ζητοῦντες καὶ ἐν τρανοτέρᾳ ζωῇ τὸ ἄμεινον τιθέντες. Καὶ ὅσοι δὲ ἐν λογικῇ ζωῇ εἶναι λέγουσιν, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ζωῇ, οὐδὲ εἰ αἰσθητικὴ εἴη, καλῶς μὲν ἴσως ἂν λέγοιεν. Διὰ τί δὲ οὕτω καὶ περὶ τὸ λογικὸν ζῷον μόνον τὸ εὐδαιμονεῖν τίθενται, ἐρωτᾶν αὐτοὺς προσήκει. Ἆρά γε τὸ λογικὸν προσλαμβάνεται, ὅτι εὐμήχανον μᾶλλον ὁ λόγος καὶ ῥᾳδίως ἀνιχνεύειν καὶ περιποιεῖν τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν δύναται, ἢ κἂν μὴ δυνατὸς ᾖ ἀνιχνεύειν μηδὲ τυγχάνειν; Ἀλλ' εἰ μὲν διὰ τὸ ἀνευρίσκειν μᾶλλον δύνασθαι, ἔσται καὶ τοῖς μὴ λόγον ἔχουσιν, εἰ ἄνευ λόγου φύσει τυγχάνοιεν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν, τὸ εὐδαιμονεῖν· καὶ ὑπουργὸς ἂν ὁ λόγος καὶ οὐ δι' αὐτὸν αἱρετὸς γίγνοιτο οὐδ' αὖ ἡ τελείωσις αὐτοῦ, ἣν φαμεν ἀρετὴν εἶναι. Εἰ δὲ φήσετε μὴ διὰ τὰ κατὰ φύσιν πρῶτα ἔχειν τὸ τίμιον, ἀλλὰ δι' αὐτὸν ἀσπαστὸν εἶναι, λεκτέον τί τε ἄλλο ἔργον αὐτοῦ καὶ τίς ἡ φύσις αὐτοῦ καὶ τί τέλειον αὐτὸν ποιεῖ. Ποιεῖν γὰρ δεῖ αὐτὸν τέλειον οὐ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ ταῦτα, ἀλλὰ ἄλλο τι τὸ τέλειον αὐτῷ εἶναι καὶ φύσιν ἄλλην εἶναι αὐτῷ καὶ μὴ εἶναι αὐτὸν τούτων τῶν πρώτων κατὰ φύσιν μηδὲ ἐξ ὧν τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν μηδ' ὅλως τούτου τοῦ γένους εἶναι, ἀλλὰ κρείττονα τούτων ἁπάντων· ἢ πῶς τὸ τίμιον αὐτῷ οὐκ οἶμαι ἕξειν αὐτοὺς λέγειν. Ἀλλ' οὗτοι μέν, ἕως ἂν κρείττονα εὕρωσι φύσιν τῶν περὶ ἃ νῦν ἵστανται, ἐατέοι ἐνταυθοῖ εἶναι, οὗπερ μένειν ἐθέλουσιν, ἀπόρως ἔχοντες ὅπῃ τὸ εὖ ζῆν, οἷς δυνατόν ἐστι τούτων.

|3.| Ἡμεῖς δὲ λέγωμεν ἐξ ἀρχῆς τί ποτε τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπολαμβάνομεν εἶναι. Τιθέμενοι δὴ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν ζωῇ, εἰ μὲν συνώνυμον τὸ ζῆν ἐποιούμεθα, πᾶσι μὲν ἂν τοῖς ζῶσιν ἀπέδομεν δεκτικοῖς εὐδαιμονίας εἶναι, εὖ δὲ ζῆν ἐνεργείᾳ ἐκεῖνα, οἷς παρῆν ἕν τι καὶ ταὐτόν, οὗ ἐπεφύκει δεκτικὰ πάντα τὰ ζῷα εἶναι, καὶ οὐκ ἂν τῷ μὲν λογικῷ ἔδομεν δύνασθαι τοῦτο, τῷ δὲ ἀλόγῳ οὐκέτι· ζωὴ γὰρ ἦν τὸ κοινόν, ὃ δεκτικὸν τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔμελλεν εἶναι, εἴπερ ἐν ζωῇ τινι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπῆρχεν. Ὅθεν, οἶμαι, καὶ οἱ ἐν λογικῇ ζωῇ λέγοντες τὸ εὐδαιμονεῖν γίνεσθαι οὐκ ἐν τῇ κοινῇ ζωῇ τιθέντες ἠγνόησαν τὸ εὐδαιμονεῖν οὐδὲ ζωὴν ὑποτιθέμενοι.

<viețuitoarelor> care au senzație, caută fără a ști o fericire superioară și o așază într-o viață mai clară. Dar poate că au dreptate cei care spun că <fericirea> există în viața rațională[164], și nu pur și simplu în viață, nici dacă ea ar fi una senzitivă. Dar trebuie să-i întrebăm pe ei de ce atribuie faptul de a fi fericit doar ființei raționale. Oare se adaugă raționalul fiindcă rațiunea este mai eficientă și poate căuta și procura ușor <lucrurile ce pot împlini> natural dorințele noastre, sau dacă <rațiunea> nu ar fi capabilă de această căutare și de această descoperire <nu s-ar mai adăuga noțiunea de mai sus>? Dar, dacă <folosim această noțiune> datorită facultății euristice superioare <a rațiunii>, înseamnă că fericirea va aparține și celor care nu raționează, dacă ele își pot procura <cele necesare dorințelor lor> primordiale nu prin rațiune, ci natural; rațiunea ar trebui să ne slujească și să nu se caute pe sine, chiar dacă nu devine acea rațiune perfectă, despre care noi spunem că este virtute[165]. Dacă afirmați că valoarea <rațiunii> nu se datorează faptului că deține natural principiile, ci fiindcă este de iubit prin ea însăși, trebuie să spuneți ce altă funcție are, ce natură are și ce o face perfectă[166]. Căci nu o face perfectă contemplarea principiilor, ci ar avea o altă perfecțiune și o altă natură decât dorințele naturale primordiale, sau decât cele de la care derivă aceste dorințe; ele nu aparțin deloc acestei clase, ci le sunt superioare tuturor. Altfel, nu văd cum au putut să-i atribuie perfecțiunea. Dar, cât timp ei îi găsesc o natură superioară celor prezente, să-i lăsăm unde sunt și unde doresc să rămână, incapabili <să spună> cum se poate dobândi fericirea și care dintre aceste <viețuitoare> o poate avea.

[3.] Noi, în schimb, vom spune de la început ce credem că este fericirea. Dacă situăm fericirea în viață, și facem ca „viața" să îi fie sinonimă, vom acorda tuturor viețuitoarelor posibilitatea de a deține fericirea, <spunând că> sunt fericite în act cele care au ceva unic și identic pe care îl pot avea natural toate viețuitoarele, și nu vom acorda <fericirea> doar ființei raționale și deloc celei iraționale. Căci viața este ceva comun care permite <aceeași> capacitate de a fi fericit, dacă ea există într-o astfel de viață. Din acest motiv, cred eu, cei care afirmă faptul că fericirea există <doar> în viața rațională și nu o plasează în viață în general, au ignorat fericirea pentru că nu au luat în seamă viața.

Ποιότητα δὲ τὴν λογικὴν δύναμιν, περὶ ἣν ἡ εὐδαιμονία συνίσταται, ἀναγκάζοιντο ἂν λέγειν. Ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς λογική ἐστι ζωή· περὶ γὰρ τὸ ὅλον τοῦτο ἡ εὐδαιμονία συνίσταται· ὥστε περὶ ἄλλο εἶδος ζωῆς. Λέγω δὲ οὐχ ὡς ἀντιδιῃρημένον τῷ λόγῳ, ἀλλ ὡς ἡμεῖς φαμεν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον εἶναι. Πολλαχῶς τοίνυν τῆς ζωῆς λεγομένης καὶ τὴν διαφορὰν ἐχούσης κατὰ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ ἐφεξῆς καὶ ὁμωνύμως τοῦ ζῆν λεγομένου ἄλλως μὲν τοῦ φυτοῦ, ἄλλως δὲ τοῦ ἀλόγου καὶ τρανότητι καὶ ἀμυδρότητι τὴν διαφορὰν ἐχόντων, ἀνάλογον δηλονότι καὶ τὸ εὖ. Καὶ εἰ εἴδωλον ἄλλο ἄλλου, δηλονότι καὶ τὸ εὖ ὡς εἴδωλον αὖ τοῦ εὖ. Εἰ δὲ ὅτῳ ἄγαν ὑπάρχει τὸ ζῆν - τοῦτο δέ ἐστιν ὃ μηδενὶ τοῦ ζῆν ἐλλείπει - τὸ εὐδαιμονεῖν, μόνῳ ἂν τῷ ἄγαν ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχοι: τούτῳ γὰρ καὶ τὸ ἄριστον, εἴπερ ἐν τοῖς οὖσι τὸ ἄριστον τὸ ὄντως ἐν ζωῇ καὶ ἡ τέλειος ζωή· οὕτω γὰρ ἂν οὐδὲ ἐπακτὸν τὸ ἀγαθὸν ὑπάρχοι, οὐδ' ἄλλο τὸ ὑποκείμενον ἀλλαχόθεν γενόμενον παρέξει αὐτὸ ἐν ἀγαθῷ εἶναι. Τί γὰρ τῇ τελείᾳ ζωῇ ἂν προσγένοιτο εἰς τὸ ἀρίστῃ εἶναι; Εἰ δέ τις τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἐρεῖ, οἰκεῖος μὲν ὁ λόγος ἡμῖν, οὐ μὴν τὸ αἴτιον, ἀλλὰ τὸ ἐνυπάρχον ζητοῦμεν. Ὅτι δ' ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει, καὶ ὅτι αἱ ἄλλαι ἀτελεῖς καὶ ἰνδάλματα ζωῆς καὶ οὐ τελείως οὐδὲ καθαρῶς καὶ οὐ μᾶλλον ζωαὶ ἢ τοὐναντίον, πολλάκις μὲν εἴρηται· καὶ νῦν δὲ λελέχθω συντόμως ὡς, ἕως ἂν πάντα τὰ ζῶντα ἐκ μιᾶς ἀρχῆς ᾖ, μὴ ἐπίσης δὲ τὰ ἄλλα ζῇ, ἀνάγκη τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην ζωὴν καὶ τὴν τελειοτάτην εἶναι.

|4.| Εἰ μὲν οὖν τὴν τελείαν ζωὴν ἔχειν οἷός τε ἄνθρωπος, καὶ ἄνθρωπος ὁ ταύτην ἔχων τὴν ζωὴν εὐδαίμων. Εἰ δὲ μή, ἐν θεοῖς ἄν τις τὸ εὐδαιμονεῖν θεῖτο, εἰ ἐν ἐκείνοις μόνοις ἡ τοιαύτη ζωή. Ἐπειδὴ τοίνυν φαμὲν εἶναι καὶ ἐν ἀνθρώποις τὸ εὐδαιμονεῖν τοῦτο, σκεπτέον πῶς ἐστι τοῦτο. Λέγω δὲ ὧδε· ὅτι μὲν οὖν ἔχει τελείαν ζωὴν ἄνθρωπος οὐ τὴν αἰσθητικὴν μόνον ἔχων, ἀλλὰ καὶ λογισμὸν καὶ νοῦν ἀληθινόν, δῆλον καὶ ἐξ ἄλλων. Ἀλλ' ἆρά γε ὡς ἄλλος ὢν ἄλλο τοῦτο ἔχει;Ἢ οὐδ' ἔστιν ὅλως ἄνθρωπος μὴ οὐ καὶ τοῦτο ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ ἔχων, ὃν δὴ καί φαμεν εὐδαίμονα εἶναι. Ἀλλ' ὡς

Ei sunt siliți să spună că puterea rațională, la care este relativă fericirea, este o calitate. Dar, din punctul lor de vedere, fundamentul ei este viața rațională, căci fericirea este relativă la tot acest întreg, astfel încât este vorba de un alt tip de viață. Nu mă refer la o subdiviziune logică[167], ci la sensul în care noi spunem că <un termen> este anterior și celălalt posterior. Se poate spune „viață" în multe feluri, iar diferența constă în viață de gradul întâi, de al doilea, de următorul, căci viața este un cuvânt omonim, cu un sens pentru plante, cu altul pentru ființele iraționale, diferența constând în claritatea sau obscuritatea <termenului>; evident că și fericirea <se aplică> analog. Iar dacă <un tip de viață> este copia altuia, este clar că și fericirea unuia va fi copia fericirii altuia. Dacă cineva are o viață intensă (în sensul că nu neglijează viața) atunci este fericit, iar fericirea ar aparține doar ființei care trăiește intens; căci ea deține perfecțiunea, doar dacă perfecțiunea este printre realități aceea cu adevărat în viață și viața desăvârșită; căci ei nu-i este impus binele, nici nu are vreun fundament de altundeva care să-i ofere posibilitatea de a se afla în bine. Dar ce ar trebui să adăugăm unei vieți complete pentru <a deveni> desăvârșită? Dacă cineva enunță „*natura binelui*"[168], ca pe o teorie proprie, căutăm <să arătăm că binele> nu este o cauză, ci un atribut <al vieții>. Căci s-a spus adesea[169] că viața desăvârșită, adevărată și reală există în realitatea inteligibilă, că celelalte vieți sunt imperfecte și constituie imaginile vieții <perfecte>, că nu sunt desăvârșite și purificate, că nu mai sunt vieți, ci opusul lor; trebuie să spunem acum pe scurt că, atâta timp cât toate viețuitoarele <provin> dintr-un principiu unic, dar nu <dețin> în aceeași măsură viață, este necesar ca <acel> principiu să fie viața primă și desăvârșită.

[4.] Așadar, dacă omul <poate> avea viața perfectă, cine are o asemenea viață este fericit. Dacă nu, fericirea ar trebui căutată printre zei, dacă numai printre ei există o astfel de viață. Dar, fiindcă am spus că fericirea există și printre oameni, trebuie să cercetăm cum este ea. Mă refer astfel la faptul că este evident și din alte <situații> că omul deține viața desăvârșită, și anume nu doar pe cea senzitivă, ci și rațiunea și cunoașterea adevărată. Dar oare omul deține <această viață> ca pe ceva diferit de sine? Nu, fiindcă nu este om dacă nu are <binele> fie în potență, fie în act, <iar despre cel care îl are în act> spunem că este fericit[170]. Dar vom

μέρος αὐτοῦ τοῦτο φήσομεν ἐν αὐτῷ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς τὸ τέλειον εἶναι; Ἢ τὸν μὲν ἄλλον ἄνθρωπον μέρος τι τοῦτο ἔχειν δυνάμει ἔχοντα, τὸν δὲ εὐδαίμονα ἤδη, ὃς δὴ καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ τοῦτο καὶ μεταβέβηκε πρὸς τὸ αὐτό, εἶναι τοῦτο· περικεῖσθαι δ' αὐτῷ τὰ ἄλλα ἤδη, ἃ δὴ οὐδὲ μέρη αὐτοῦ ἄν τις θεῖτο οὐκ ἐθέλοντι περικείμενα· ἦν δ ἂν αὐτοῦ κατὰ βούλησιν συνηρτημένα. Τούτῳ τοίνυν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθόν; Ἢ αὐτὸς αὑτῷ ὅπερ ἔχει· τὸ δὲ ἐπέκεινα αἴτιον τοῦ ἐν αὐτῷ καὶ ἄλλως ἀγαθόν, αὐτῷ παρὸν ἄλλως. Μαρτύριον δὲ τοῦ τοῦτο εἶναι τὸ μὴ ἄλλο ζητεῖν τὸν οὕτως ἔχοντα. Τί γὰρ ἂν καὶ ζητήσειε; Τῶν μὲν γὰρ χειρόνων οὐδέν, τῷ δὲ ἀρίστῳ σύνεστιν. Αὐτάρκης οὖν ὁ βίος τῷ οὕτως ζῶν ἔχοντι· καὶ σπουδαῖος ᾖ, αὐτάρκης εἰς εὐδαιμονίαν καὶ εἰς κτῆσιν ἀγαθοῦ· οὐδὲν γάρ ἐστιν ἀγαθὸν ὃ μὴ ἔχει. Ἀλλ' ὃ ζητεῖ ὡς ἀναγκαῖον ζητεῖ, καὶ οὐχ αὑτῷ, ἀλλά τινι τῶν αὐτοῦ. Σώματι γὰρ προσηρτημένῳ ζητεῖ· κἂν ζῶντι δὲ σώματι, τὰ αὐτοῦ ζῶντι τούτῳ, οὐχ ἃ τοιούτου τοῦ ἀνθρώπου ἐστί. Καὶ γινώσκει ταῦτα καὶ δίδωσιν ἃ δίδωσιν οὐδὲν τῆς αὐτοῦ παραιρούμενος ζωῆς. Οὐδ ἐν τύχαις τοίνυν ἐναντίαις ἐλαττώσεται εἰς τὸ εὐδαιμονεῖν· μένει γὰρ καὶ ὡς ἡ τοιαύτη ζωή ἀποθνησκόντων τε οἰκείων καὶ φίλων οἶδε τὸν θάνατον ὅ τι ἐστίν, ἴσασι δὲ καὶ οἱ πάσχοντες σπουδαῖοι ὄντες. Οἰκεῖοι δὲ καὶ προσήκοντες τοῦτο πάσχοντες κἂν λυπῶσιν, οὐκ αὐτόν, τὸ δ' ἐν αὐτῷ νοῦν οὐκ ἔχον, οὗ τὰς λύπας οὐ δέξεται.

[5.] Ἀλγηδόνες δὲ τί καὶ νόσοι καὶ τὰ ὅλως κωλύοντα ἐνεργεῖν; Εἰ δὲ δὴ μηδ' ἑαυτῷ παρακολουθοῖ; Γένοιτο γὰρ ἂν καὶ ἐκ φαρμάκων καί τινων νόσων. Πῶς δὴ ἐν τούτοις ἅπασι τὸ ζῆν εὖ καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ἂν ἔχοι; Πενίας γὰρ καὶ ἀδοξίας ἐατέον. Καίτοι καὶ πρὸς ταῦτα ἄν τις ἀποβλέψας ἐπιστήσειε καὶ πρὸς τὰς πολυθρυλλήτους αὖ μάλιστα Πριαμικὰς τύχας· ταῦτα γὰρ εἰ καὶ φέροι καὶ ῥᾳδίως φέροι, ἀλλ' οὐ βουλητά γε ἦν αὐτῷ· δεῖ δὲ βουλητὸν τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι· ἐπεὶ οὐδὲ τοῦτον εἶναι τὸν σπουδαῖον ψυχὴν τοιάνδε, μὴ συναριθμεῖσθαι δ' αὐτοῦ τῇ οὐσίᾳ τὴν σώματος φύσιν. Ἑτοίμως γὰρ τοῦτο φαῖεν ἂν λαμβάνειν, ἕως ἂν αἱ τοῦ σώματος πείσεις πρὸς αὐτὸν ἀναφέρωνται καὶ αὖ καὶ αἱ αἱρέσεις καὶ φυγαὶ διὰ τοῦτο γίγνωνται αὐτῷ. Ἡδονῆς δὲ συναριθμουμένης τῷ εὐδαίμονι βίῳ, πῶς ἂν λυπηρὸν διὰ

spune că are în el <această> formă de viață desăvârșită ca pe o parte din sine? Omul care o deține în potență, o deține ca pe o parte din sine, însă fericit este cel care o are în act și trece în ea <până când> se identifică cu ea. În schimb, celelalte <lucruri> îi sunt atașate și nu pot fi considerate părțile sale, de vreme ce îi sunt atașate involuntar; s-ar putea uni cu el doar prin intermediul voinței. Așadar, ce înseamnă pentru el binele? Este acest <bine> pe care îl are în el însuși. De fapt, cauza <binelui> din el este binele suprem, diferit oarecum <de binele> din el. Dovada este că cel aflat în această stare nu mai caută altceva. Ce ar putea căuta? În nici un caz <ceva> dintre lucrurile inferioare, căci el este împreună cu binele suprem. Pentru cel ce are o astfel de viață, ea este autarhică prin sine, căci <fiind> virtuos, prin <viața> autarhică <ajunge> la fericire și la achiziția binelui, căci nu există bine care să îi lipsească. Dar cine îl caută o face fiindcă îi trebuie, și nu pentru sine[171], ci pentru vreuna din <nevoile> sale. Îl caută pentru corpul cu care este unit, corp care trăiește, dar ale cărui <nevoi> nu sunt aceleași cu ale omului. <Omul> îi cunoaște aceste <nevoi> și îi dă ce îi dă, dar fără să ia nimic de la propria viață. <Când va fi> în situații potrivnice, fericirea sa nu se va diminua, ci va rămâne <aceeași>, ca și viața lui. Când mor prietenii și cei apropiați, el știe ce este moartea, însă și cei care mor o cunosc, dacă sunt virtuoși. Moartea celor apropiați și a părinților îl fac să sufere, însă nu pe el, ci partea din el fără inteligență, ale cărei suferințe nu îl vor atinge.

[5.] Dar <cum rămâne cu> suferințele, bolile și toate cele care îi împiedică acțiunea? Și dacă ar deveni inconștient? <Acest lucru> s-ar putea întâmpla din cauza unor otrăvuri sau a unor boli. Cum ar putea <un om> în toate aceste <cazuri> să aibă o viață bună și să fie fericit? Și încă am lăsat deoparte sărăcia și disprețul. Cine a privit spre aceste <rele> și mai ales spre faimoasa soartă a lui Priam[172], ar putea crede că sunt <obstacole în calea fericirii>. Chiar dacă <omul> le îndură și le îndură ușor, nu trebuie să le dorească. Însă viața fericită trebuie dorită pentru că sufletul nu este virtuos dacă natura corpului nu se adună cu esența acestuia. S-ar putea spune că omul acceptă <corpul> ca pe o parte a sa până când afectările corpului se înalță până la el, căutările și fuga <corpului> îi devin cunoscute din <grijă> pentru acesta. Dar dacă plăcerea se adună la viața celui fericit, cum ar putea <un om> care suferă din

τύχας καὶ ὀδύνας ἔχων εὐδαίμων εἴη, ὅτῳ ταῦτα σπουδαίῳ ὄντι γίγνοιτο; Ἀλλὰ θεοῖς μὲν ἡ τοιαύτη διάθεσις εὐδαίμων καὶ αὐτάρκης, ἀνθρώποις δὲ προσθήκην τοῦ χείρονος λαβοῦσι περὶ ὅλον χρὴ τὸ γενόμενον τὸ εὔδαιμον ζητεῖν, ἀλλὰ μὴ περὶ μέρος, ὃ ἐκ θατέρου κακῶς ἔχοντος ἀναγκάζοιτο ἂν καὶ θάτερον τὸ κρεῖττον ἐμποδίζεσθαι πρὸς τὰ αὐτοῦ, ὅτι μὴ καὶ τὰ τοῦ ἑτέρου καλῶς ἔχει. Ἢ ἀπορρήξαντα δεῖ σῶμα ἢ καὶ αἴσθησιν τὴν σώματος οὕτω τὸ αὔταρκες ζητεῖν πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔχειν.

[6.] Ἀλλ' εἰ μὲν τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ μὴ ἀλγεῖν μηδὲ νοσεῖν μηδὲ δυστυχεῖν μηδὲ συμφοραῖς μεγάλαις περιπίπτειν ἐδίδου ὁ λόγος, οὐκ ἦν τῶν ἐναντίων παρόντων εἶναι ὀντινοῦν εὐδαίμονα· εἰ δ' ἐν τῇ τοῦ ἀληθινοῦ ἀγαθοῦ κτήσει τοῦτό ἐστι κείμενον, τί δεῖ παρέντας τοῦτο καὶ τὸ πρὸς τοῦτο βλέποντας κρίνειν τὸν εὐδαίμονα τὰ ἄλλα ζητεῖν, ἃ μὴ ἐν τῷ εὐδαιμονεῖν ἠρίθμηται; Εἰ μὲν γὰρ συμφόρησις ἦν ἀγαθῶν καὶ ἀναγκαίων ἢ καὶ οὐκ ἀναγκαίων, ἀλλ' ἀγαθῶν καὶ τούτων λεγομένων, ἐχρῆν καὶ ταῦτα παρεῖναι ζητεῖν· εἰ δὲ τὸ τέλος ἕν τι εἶναι ἀλλ' οὐ πολλὰ δεῖ - οὕτω γὰρ ἂν οὐ τέλος, ἀλλὰ τέλη ἂν ζητοῖ - ἐκεῖνο χρὴ λαμβάνειν μόνον, ὃ ἔσχατόν τέ ἐστι καὶ τιμιώτατον καὶ ὃ ἡ ψυχὴ ζητεῖ ἐν αὑτῇ ἐγκολπίσασθαι. Ἡ δὲ ζήτησις αὕτη καὶ ἡ βούλησις οὐχὶ τὸ μὴ ἐν τούτῳ εἶναι: ταῦτα γὰρ οὐκ αὐτῇ φύσει, ἀλλὰ παρόντα μόνον φεύγει ὁ λογισμὸς ἀποικονομούμενος ἢ καὶ προσλαμβάνων ζητεῖ: αὐτὴ δὲ ἡ ἔφεσις πρὸς τὸ κρεῖττον αὐτῆς, οὗ ἐγγενομένου ἀποπεπλήρωται καὶ ἔστη, καὶ οὗτος ὁ βουλητὸς ὄντως βίος. Τῶν δ' ἀναγκαίων τι παρεῖναι οὐ βούλησις ἂν εἴη, εἰ κυρίως τὴν βούλησιν ὑπολαμβάνοι, ἀλλὰ μὴ καταχρώμενος ἄν τις λέγοι, ἐπειδὴ καὶ ταῦτα παρεῖναι ἀξιοῦμεν. Ἐπεὶ καὶ ὅλως τὰ κακὰ ἐκκλίνομεν, καὶ οὐ δήπου βουλητὸν τὸ τῆς ἐκκλίσεως τῆς τοιαύτης· μᾶλλον γὰρ βουλητὸν τὸ μηδὲ δεηθῆναι τῆς ἐκκλίσεως τῆς τοιαύτης. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ αὐτά, ὅταν παρῇ· οἷον ὑγίεια καὶ ἀνωδυνία. Τί γὰρ τούτων ἐπαγωγόν ἐστι; Καταφρονεῖται γοῦν ὑγίεια παροῦσα καὶ τὸ μὴ ἀλγεῖν. Ἃ δὲ παρόντα μὲν οὐδὲν ἐπαγωγὸν ἔχει οὐδὲ προστίθησί τι πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν, ἀπόντα δὲ διὰ τὴν τῶν λυπούντων παρουσίαν ζητεῖται, εὔλογον ἀναγκαῖα, ἀλλ' οὐκ ἀγαθὰ φάσκειν εἶναι. Οὐδὲ συναριθμητέα τοίνυν τῷ τέλει, ἀλλὰ καὶ ἀπόντων αὐτῶν καὶ τῶν ἐναντίων παρόντων ἀκέραιον τὸ τέλος τηρητέον.

cauza nenorocului şi a mâhnirilor să fie fericit, dacă aceste <rele> i se întâmplă chiar şi celui bun? Această fericire şi autarhie este a zeilor, pe când oamenii au o formă inferioară. Dar <omul> trebuie să caute faptul de a fi fericit nu doar într-o parte a sa, ci în el ca întreg; căci răul aflat <în una din părţi> ajunge în mod necesar şi în alta, iar partea superioară este tulburată în efortul propriu, fiindcă cealaltă nu funcţionează bine. <De aceea, omul> trebuie, detaşându-se de corp şi de senzaţia lui, să caute autarhia pentru a fi fericit[173].

[6.] Dar, răspund eu, dacă fericirea este lipsa suferinţei, a bolii, evitarea marilor nenorociri şi accidente, atunci oricine s-ar afla în aceste situaţii potrivnice ar fi nefericit. Dacă fericirea constă în posesia adevăratului bine, de ce trebuie să considere cei care stau în prezenţa lui şi îl au în vedere că omul fericit are de căutat alte lucruri ce nu sunt printre cele care aduc fericirea? Dacă, pe de altă parte, există o mulţime de <lucruri> bune şi necesare, sau altele care nu sunt necesare dar sunt considerate bune, trebuia să cercetăm <dacă> şi lucrurile <de mai sus> se află <printre ele>; pe de altă parte, însă, dacă trebuie să fie unul singur şi nu mai multe (căci, atunci, nu am mai căuta scopul, ci scopurile) trebuie să considerăm unic acel <scop>, ca pe ultimul şi cel mai de preţ <lucru> pe care sufletul caută să-l cuprindă în sine. Această căutare şi această dorinţă există în el, căci raţiunea fuge de lucrurile ce nu sunt conforme naturii ei, ci sunt doar prezente, reuşind să le suprime, sau uneori caută să le reţină; însă acest parcurs <al dorinţei se îndreaptă> spre partea superioară, iar când se află în ea, se împlineşte şi rămâne în repaus; aceasta este viaţa cu adevărat dorită. Dorinţa nu tinde să posede cele necesare vieţii, dacă <termenul> „dorinţă" este luat în sens propriu, însă nu s-ar putea spune că abuzează <de ele>, pe când noi acordăm o importanţă deosebită celor prezente. Deşi evităm în general relele, totuşi presupun că esenţa dorinţei nu este această evitare, ci mai degrabă dorinţa nu ar trebui <să se confrunte> cu ea[174]. Se dovedeşte acest fapt când avem bunuri precum sănătatea şi absenţa durerii. Ce este atrăgător în ele? Căci sunt neglijate când sunt prezente. Dar lucrurile ce nu ne atrag când sunt prezente şi care nu contribuie la fericire, dacă lipsesc, sunt căutate datorită prezenţei celor ce provoacă suferinţă. De aceea, ar putea fi numite rezonabil necesităţi, dar nu bunuri. Prin urmare, nu trebuie crezut că fac parte din scopul <spre care năzuim>: chiar când lipsesc, iar opusele lor sunt prezente, scopul trebuie să rămână intact, fără a se amesteca <cu ele>.

|7.| Διὰ τί οὖν ὁ εὐδαιμονῶν ταῦτα ἐθέλει παρεῖναι καὶ τὰ ἐναντία ἀπωθεῖται; Ἢ φήσομεν οὐχ ὅτι πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν εἰσφέρεταί τινα μοῖραν, ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς τὸ εἶναι· τὰ δ' ἐναντία τούτων ἢ πρὸς τὸ μὴ εἶναι ἢ ὅτι ἐνοχλεῖ τῷ τέλει παρόντα, οὐχ ὡς ἀφαιρούμενα αὐτό, ἀλλ' ὅτι ὁ ἔχων τὸ ἄριστον αὐτὸ μόνον βούλεται ἔχειν, οὐκ ἄλλο τι μετ' αὐτοῦ, ὃ ὅταν παρῇ, οὐκ ἀφῄρηται μὲν ἐκεῖνο, ἔστι δ' ὅμως κἀκείνου ὄντος. Ὅλως δὲ οὐκ, εἴ τι ὁ εὐδαίμων μὴ ἐθέλοι, παρείη δὲ τοῦτο, ἤδη παραιρεῖταί τι τῆς εὐδαιμονίας· ἢ οὕτω γε καθ ἑκάστην τὴν ἡμέραν μεταπίπτοι ἂν καὶ ἐκπίπτοι τῆς εὐδαιμονίας· οἷον εἰ καὶ παῖδα ἀποβάλλοι ἢ καὶ ὁτιοῦν τῶν κτημάτων. Καὶ μυρία ἂν εἴη ἃ οὐ κατὰ γνώμην ἐκβάντα οὐδέν τι παρακινεῖ τοῦ παρόντος τέλους αὐτῷ. Ἀλλὰ τὰ μεγάλα, φασί, καὶ οὐ τὰ τυχόντα. Τί δ' ἂν εἴη τῶν ἀνθρωπίνων μέγα, ὥστ' ἂν μὴ καταφρονηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀναβεβηκότος πρὸς τὸ ἀνωτέρω ἁπάντων τούτων καὶ οὐδενὸς ἔτι τῶν κάτω ἐξηρτημένου; Διὰ τί γὰρ τὰς μὲν εὐτυχίας, ἡλίκαι οὖν ἐαν ὦσιν, οὐ μεγάλας ἡγεῖται, οἷον βασιλείας καὶ πόλεων καὶ ἐθνῶν ἀρχάς, οὐδὲ οἰκίσεις καὶ κτίσεις πόλεων, οὐδ' εἰ ὑπ' αὐτοῦ γίγνοιντο, ἐκπτώσεις δὲ ἀρχῶν καὶ πόλεως αὐτοῦ κατασκαφὴν ἡγήσεταί τι εἶναι μέγα; Εἰ δὲ δὴ καὶ κακὸν μέγα ἢ ὅλως κακόν, γελοῖος ἂν εἴη τοῦ δόγματος καὶ οὐκ ἂν ἔτι σπουδαῖος εἴη ζύλα καὶ λίθους καὶ νὴ Δία θανάτους θνητῶν μέγα ἡγούμενος, ᾧ φαμεν δεῖν δόγμα παρεῖναι περὶ θανάτου τὸ ἄμεινον ζωῆς τῆς μετὰ σώματος εἶναι. Αὐτὸς δὲ εἰ τυθείη, κακὸν οἰήσεται αὐτῷ τὸν θάνατον, ὅτι παρὰ βωμοῖς τέθνηκεν; Ἀλλ εἰ μὴ ταφείη, πάντως που καὶ ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν τεθὲν τὸ σῶμα σαπείη. Εἰ δ' ὅτι μὴ πολυδαπάνως, ἀλλ' ἀνωνύμως τέθαπται οὐκ ἀζιωθεὶς ὑψηλοῦ μνήματος, τῆς μικρολογίας. Ἀλλ εἰ αἰχμάλωτος ἄγοιτο, πάρ τοί ἐστιν ὁδὸς ἐξιέναι, εἰ μὴ εἴη εὐδαιμονεῖν. Εἰ δὲ οἰκεῖοι αὐτῷ αἰχμάλωτοι, οἷον ἑλκόμεναι νυοὶ καὶ θυγατέρες τί οὖν, φήσομεν, εἰ ἀποθνῄσκοι μηδὲν τοιοῦτον ἑωρακώς; Ἆρ' ἂν οὕτω δόξης ἔχοι ἀπιών, ὡς μὴ ἂν τούτων ἐνδεχομένων γενέσθαι; Ἀλλ' ἄτοπος ἂν εἴη. Οὐκ ἂν οὖν δοξάσειεν, ὡς ἐνδέχεται τοιαύταις τύχαις τοὺς οἰκείους περιπεσεῖν; Ἆρ' οὖν διὰ τὸ οὕτως ἂν δόξαι ὡς καὶ γενησομένου ἂν οὐκ εὐδαίμων; Ἢ καὶ δοξάζων οὕτως εὐδαίμων· ὥστε καὶ γινομένου. Ἐνθυμοῖτο γὰρ ἄν, ὡς ἡ τουδε τοῦ παντὸς φύσις

|7.| De ce, aşadar, îşi doreşte <omul> fericit prezenţa acelora şi le respinge pe cele contrare? Vom spune că ele nu contribuie oarecum la faptul de a fi fericit, ci, mai degrabă, la faptul de a exista, iar contrarele lor <sunt respinse>, fie fiindcă <duc> spre non-existenţă, fie întrucât tulbură prin prezenţa lor scopul, dar nu fiindcă l-ar suprima; însă cine are binele suprem doreşte să-l aibă doar pe acela, nu şi altceva împreună cu el, ceva a cărui prezenţă nu suprimă acel <bine, deşi> există împreună cu el. În general, fericirea nu ar putea fi distrusă dacă omul fericit nu şi-ar dori ceva existent. Altminteri s-ar transforma cu fiecare zi şi s-ar îndepărta de fericire, ca şi când şi-ar pierde un copil sau unul din bunurile de preţ. Ar putea avea mii de asemenea <accidente> care, deşi nu se rezolvă conform gândirii sale, totuşi nu îi tulbură în vreun fel scopul atins. Dar, spun <unii, acestea sunt nenorociri> mari şi nu <simple> întâmplări. Ce este însă atât de măreţ în <întâmplările> umane încât să nu fie disprețuit de cel ce urcă spre ceea ce este mai presus de toate acestea, pentru ca, apoi, să nu se aşeze deloc de lucrurile de jos? De ce <omul> nu consideră deloc importantă soarta fericită, deşi este atât de importantă, precum regii şi întemeietorii de cetăţi şi de popoare, şi nu va considera importante întemeierile şi construcţiile de oraşe, deşi le cunoaşte, ci căderile de conducători şi de oraşe şi propria-i distrugere?[175] Dacă le-ar considera un mare rău sau un rău în general, s-ar face de râs prin această opinie, şi <omul> care ar da importanţă lemnelor şi pietrelor şi, pe Zeus!, morţii muritorilor nu ar fi deloc virtuos. Lui îi vom spune că trebuie să creadă că moartea este mai bună decât viaţa în corp. Dacă se dă pe sine ca jertfă, va crede că moartea este un rău pentru el fiindcă a murit lângă altare?[176] Dacă nu este incinerat, trupul îi va putrezi în întregime, fie că este aşezat pe pământ sau sub pământ. Dacă <este trist> că nu a fost îngropat cu mare cheltuială, ci anonim, şi nu a fost considerat demn de un mormânt înalt, <aceasta s-a petrecut datorită> zgârceniei. Dacă devine sclav de război, este liber să plece[177] dacă nu ar fi astfel fericit. Dar dacă apropiaţii lui ajung sclavi de război, cum ar fi nurorile şi fiicele rănite[178], ce dacă, vom spune, ar muri fără să vadă acestea? Oare ar crede că <faptul> îi este străin fiindcă lui nu i se poate întâmpla aşa ceva? Atunci s-ar purta ciudat. Deci nu va gândi să accepte că şi apropiaţii lui vor putea împărtăşi asemenea sorţi? Oare nu cumva nu s-a gândit la aceasta fiindcă, dacă s-ar întâmpla, nu ar mai fi fericit? Chiar dacă s-ar gândi la aceasta, tot fericit ar fi şi dacă s-ar întâmpla. El crede că natura universului a rânduit aceste

τοιαύτη, οἵα καὶ τὰ τοιαῦτα φέρειν, καὶ ἕπεσθαι χρή. Καὶ πολλοὶ δὴ καὶ ἄμεινον αἰχμάλωτοι γενόμενοι πράξουσι. Καὶ ἐπ αὐτοῖς δὲ βαρυνομένοις ἀπελθεῖν· ἢ μένοντες ἢ εὐλόγως μένουσι καὶ οὐδὲν δεινόν, ἢ ἀλόγως μένοντες, δέον μή, αὐτοῖς αἴτιοι. Οὐ γὰρ δὴ διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄνοιαν οἰκείων ὄντων αὐτὸς ἐν κακῷ ἔσται καὶ εἰς ἄλλων εὐτυχίας καὶ δυστυχίας ἀναρτήσεται.

[8.] Τὸ δὲ τῶν ἀλγηδόνων αὐτοῦ, ὅταν σφοδραὶ ὦσιν, ἕως δύναται φέρειν, οἴσει· εἰ δὲ ὑπερβάλλουσιν, ἐξοίσουσι. Καὶ οὐκ ἐλεεινὸς ἔσται ἐν τῷ ἀλγεῖν, ἀλλὰ τὸ αὐτοῦ καίει [τῷ] ἔνδον φέγγος, οἷον ἐν λαμπτῆρι φῶς πολλοῦ ἔξωθεν πνέοντος ἐν πολλῇ ζάλῃ ἀνέμων καὶ χειμῶνι. Ἀλλ' εἰ μὴ παρακολουθοῖ, ἢ παρατείνοι τὸ ἀλγεῖν ἐπὶ τοσοῦτον αἰρόμενον, ὥστε ἐν τῷ σφοδρῷ ὅμως μὴ ἀποκτιννύναι; Ἀλλ' εἰ μὲν παρατείνοι, τί χρὴ ποιεῖν βουλεύσεται· οὐ γὰρ ἀφῄρηται τὸ αὐτεξούσιον ἐν τούτοις. Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὡς οὐχ, οἷα τοῖς ἄλλοις φαίνεται, τοιαῦτα καὶ τῷ σπουδαίῳ φανεῖται ἕκαστα, καὶ οὐ μέχρι τοῦ εἴσω ἕκαστα οὔτε τὰ ἄλλα οὔτε ἀλγεινὰ οὔτε τὰ λυπηρά. Καὶ ὅταν περὶ ἄλλους τὰ ἀλγεινά; ἀσθένεια γὰρ εἴη ψυχῆς ἡμετέρας. Καὶ τοῦτο μαρτυρεῖ, ὅταν λανθάνειν ἡμᾶς κέρδος ἡγώμεθα καὶ ἀποθανόντων ἡμῶν, εἰ γίγνοιτο, κέρδος εἶναι τιθεμένων καὶ οὐ τὸ ἐκείνων ἔτι σκοπουμένων, ἀλλὰ τὸ αὐτῶν, ὅπως μὴ λυποίμεθα. Τοῦτο δὲ ἡμετέρα ἤδη ἀσθένεια, ἣν δεῖ περιαιρεῖν, ἀλλὰ μὴ ἐῶντας φοβεῖσθαι μὴ γένηται. Εἰ δέ τις λέγοι οὕτως ἡμᾶς πεφυκέναι, ὥστε ἀλγεῖν ἐπὶ ταῖς τῶν οἰκείων συμφοραῖς, γιγνωσκέτω, ὅτι οὐ πάντες οὕτω, καὶ ὅτι τῆς ἀρετῆς τὸ κοινὸν τῆς φύσεως πρὸς τὸ ἄμεινον ἄγειν καὶ πρὸς τὸ κάλλιον παρὰ τοὺς πολλούς: κάλλιον δὲ τὸ μὴ ἐνδιδόναι τοῖς νομιζομένοις τῇ κοινῇ φύσει δεινοῖς εἶναι. Οὐ γὰρ ἰδιωτικῶς δεῖ, ἀλλ' οἷον ἀθλητὴν μέγαν διακεῖσθαι τὰς τῆς τύχης πληγὰς ἀμυνόμενον, γινώσκοντα μὲν ὅτι τινὶ φύσει ταῦτα οὐκ ἀρεστά, τῇ δὲ αὐτοῦ φύσει οἰστά, οὐχ ὡς δεινά, ἀλλ' ὡς παισὶ φοβερά. Ταῦτ' οὖν ἤθελεν; Ἢ καὶ πρὸς τὰ μὴ θελητά, ὅταν παρῇ, ἀρετὴν καὶ πρὸς ταῦτα ἔχει δυσκίνητον καὶ δυσπαθῆ τὴν ψυχὴν παρέχουσαν.

<evenimente>, iar noi trebuie să ne supunem. Şi mulţi o duc mai bine de când au ajuns sclavi de război. Căci depinde de ei să plece, dacă sunt împovăraţi, sau să rămână: fie le convine să rămână <căci nu există> nici un pericol, fie rămân fără nici un motiv, ceea ce nu trebuie <făcut, iar atunci ei sunt> vinovaţi. Aşadar, <omul bun> nu va fi <implicat niciodată> într-un rău datorită ignoranţei altora, <chiar dacă> îi sunt apropiaţi, şi nici nu va depinde de succesele şi de insuccesele altora.

[8.] Iar în privinţa suferinţelor sale, când vor fi foarte puternice, le va îndura cât va putea[179], dar dacă vor întrece măsura, îl vor răpune. Căci el nu va inspira milă în suferinţa lui, ci focul ce arde în el va fi ca flacăra unei lămpi când suflă <peste ea> cu putere de afară rafalele vântului şi ale furtunii[180]. Dar, dacă nu ar mai fi conştient, sau durerea s-ar prelungi crescând atât de mult încât să-l omoare? Dacă ea va continua să crească, se va gândi ce trebuie să facă, fiindcă în aceste <situaţii> nu i-a fost luat liberul arbitru. Trebuie ştiut că aceste lucruri nu îi par virtuosului aşa cum le par altora, şi că nici aceste rele, nici altele, nici durerile şi nici suferinţele <nu pot> pătrunde până în adâncul lui. Dar când durerile <îi ating> pe alţii? Acesta ar fi punctul slab al sufletului nostru. Faptul este dovedit când noi socotim că este un câştig ignorarea <suferinţelor altora> şi le socotim tot un câştig dacă se întâmplă după moarte, căci nu privim lucrurile din punctul de vedere al celor <ce suferă>, ci din al nostru, astfel încât să nu suferim. Aceasta ne este slăbiciunea care trebuie alungată ca nu cumva să ajungem să ne temem de consecinţe. Dacă cineva ar spune că este natural pentru noi să fim îndureraţi datorită suferinţelor celor apropiaţi, el trebuie să ştie că nu toţi sunt aşa, şi că este datoria virtuţii să ne ridice de la nivelul natural spre unul mai bun şi mai frumos, spre care mulţi <pot merge>. Căci este mai bine să nu ne avântăm <în situaţii> pe care natura comună le consideră înspăimântătoare. Căci nu trebuie să <ne purtăm> vulgar, ci să fim pregătiţi, ca un mare atlet, să înlăturăm loviturile sorţii, ştiind că cele neplăcute naturii <pot fi> suportate de propria noastră natură, nu ca ceva înfricoşător, ci asemeni celor de care se tem copiii. Atunci, <omul virtuos> le doreşte pe toate acestea? Când există contra voinţei lui, el are virtutea contra lor, care îi face sufletul imuabil şi impasibil.

|9.| Ἀλλ' ὅταν μὴ παρακολουθῇ βαπτισθεὶς ἢ νόσοις ἢ μάγων τέχναις; Ἀλλ' εἰ μὲν φυλάξουσιν αὐτὸν σπουδαῖον εἶναι οὕτως ἔχοντα καὶ οἷα ἐν ὕπνῳ κοιμώμενον, τί κωλύει εὐδαίμονα αὐτὸν εἶναι; Ἐπεὶ οὐδὲ ἐν τοῖς ὕπνοις ἀφαιροῦνται τῆς εὐδαιμονίας αὐτόν, οὐδ' ὑπὸ λόγον ποιοῦνται τὸν χρόνον τοῦτον, ὡς μὴ πάντα τὸν βίον εὐδαιμονεῖν λέγειν· εἰ δὲ μὴ σπουδαῖον φήσουσιν, οὐ περὶ τοῦ σπουδαίου ἔτι τὸν λόγον ποιοῦνται. Ἡμεῖς δὲ ὑποθέμενοι σπουδαῖον, εἰ εὐδαιμονεῖ, ἕως ἂν εἴη σπουδαῖος, ζητοῦμεν. Ἀλλ' ἔστω σπουδαῖος, φασί· μὴ αἰσθανόμενος μηδ' ἐνεργῶν κατ' ἀρετήν, πῶς ἂν εὐδαίμων εἴη; Ἀλλ' εἰ μὲν μὴ αἰσθάνοιτο ὅτι ὑγιαίνοι, ὑγιαίνει οὐδὲν ἧττον, καὶ εἰ μὴ ὅτι καλός, οὐδὲν ἧττον καλός· εἰ δὲ ὅτι σοφὸς μὴ αἰσθάνοιτο, ἧττον σοφὸς ἂν εἴη; Εἰ μή πού τις λέγοι ὡς ἐν τῇ σοφίᾳ γὰρ δεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ παρακολουθεῖν αὐτῷ παρεῖναι· ἐν γὰρ τῇ κατ' ἐνέργειαν σοφίᾳ καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν παρεῖναι. Ἐπακτοῦ μὲν οὖν ὄντος τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς σοφίας λέγοι ἄν τι ἴσως ὁ λόγος οὗτος· εἰ δ' ἡ τῆς σοφίας ὑπόστασις ἐν οὐσίᾳ τινί, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ οὐσίᾳ, οὐκ ἀπόλωλε δὲ αὕτη ἡ οὐσία ἔν τε τῷ κοιμωμένῳ καὶ ὅλως ἐν τῷ λεγομένῳ μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ, καὶ ἔστιν ἡ τῆς οὐσίας αὐτῇ ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ ἡ τοιαύτη ἄυπνος ἐνέργεια, ἐνεργοῖ μὲν ἂν καὶ τότε ὁ σπουδαῖος ἢ τοιοῦτος· λανθάνοι δ ἂν αὕτη ἡ ἐνέργεια οὐκ αὐτὸν πάντα, ἀλλά τι μέρος αὐτοῦ· οἷον καὶ τῆς φυτικῆς ἐνεργείας ἐνεργούσης οὐκ ἔρχεται εἰς τὸν ἄλλον ἄνθρωπον ἡ τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἀντίληψις τῷ αἰσθητικῷ, καί, εἴπερ ἦμεν τὸ φυτικὸν ἡμῶν ἡμεῖς, ἡμεῖς ἂν ἐνεργοῦντες ἦμεν· νῦν δὲ τοῦτο μὲν οὐκ ἐσμέν, ἡ δὲ τοῦ νοοῦντος ἐνέργεια: ὥστε ἐνεργοῦντος ἐκείνου ἐνεργοῖμεν ἂν ἡμεῖς.

|10.| Λανθάνει δὲ ἴσως τῷ μὴ περὶ ὁτιοῦν τῶν αἰσθητῶν· διὰ γὰρ τῆς αἰσθήσεως ὥσπερ μέσης περὶ ταῦτα ἐνεργεῖν δοκεῖ καὶ περὶ τούτων. Αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσει καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἡ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως ἀντιλήψεως; Δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. Καὶ ἔοικεν ἡ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέντος πάλιν, ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν ἡσυχάζον. Ὡς οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις παρόντος μὲν τοῦ κατόπτρου ἐγένετο τὸ

[9.] Dar când este inconştient şi <mintea> îi este tulburată de boli sau de magii? Dacă <virtuţile> îl păzesc pentru a fi virtuos şi când le deţine astfel dar chiar şi în somn, oare ce îl împiedică să fie fericit? De vreme ce nu îi răpesc fericirea când doarme[181], nici nu-i măsoară timpul, astfel încât să spună că nu este fericit întreaga viaţă, şi dacă spun că nu este virtuos <când este în această stare>, ei nu mai vorbesc despre <omul> virtuos. Însă noi să căutăm să-l considerăm virtuos, dacă este fericit cât timp este virtuos. <Stoicii> spun: „*trebuie să fie virtuos*!". Dar cum ar putea fi fericit dacă nu este conştient şi nici nu <săvârşeşte> fapte conforme virtuţii? Dar, dacă nu ştie că este sănătos, nu este mai puţin sănătos, şi dacă nu ştie că este frumos, nu este mai puţin frumos. Oare dacă nu ar şti că este înţelept ar fi mai puţin înţelept? S-ar putea spune că probabil în cazul înţelepciunii trebuie să existe percepţie de sine şi conştienţă, căci în înţelepciunea în act există şi fericirea. Dacă gândirea şi înţelepciunea sunt impuse, acest argument ar putea însemna ceva, însă, dacă substanţa înţelepciunii se află într-o esenţă, sau mai degrabă în esenţă, această esenţă nu încetează să existe în cineva care doarme şi, în general, în <omul> pe care l-am numit inconştient; actul substanţei se află în el şi acest act nu doarme, de aceea <omul> virtuos este activ chiar şi în somn. Căci acest act nu îi este necunoscut în întregime celui <ce doarme>, ci doar o parte din el. La fel cum actul vegetativ nu se extinde la orice om, tot aşa percepţia acestui act <nu este posibilă> prin intermediul simţurilor. Însă, dacă suntem <conştienţi> de <natura> noastră vegetativă, suntem activi. De fapt, noi nu deţinem <actul vegetativ>, în schimb <deţinem> actul intelectiv, astfel încât şi noi suntem activi cât timp el este activ.

[10.] Poate că <omul> uită aceasta pentru că nu este legat de vreun obiect sensibil. De aceea, senzaţia îi pare un intermediar ce acţionează atât asupra <sensibilelor cât şi> a <inteligibilelor>. Din ce cauză însă, chiar intelectul însuşi şi sufletul de lângă el nu sunt active, <deşi sunt> la un nivel superior senzaţiei şi percepţiei în general? Căci actul trebuie să fie anterior percepţiei, dacă într-adevăr „*a gândi şi a fi sunt identice*"[182]. Se pare că percepţia există şi ia naştere când activitatea intelectuală este reflexivă şi când ceea ce este activ în viaţa sufletului se răsfrânge, ca <reflexia> dintr-o oglindă netedă, strălucitoare şi clară[183]. Aşadar, când oglinda este

εἴδωλον, μὴ παρόντος δὲ ἢ μὴ οὕτως ἔχοντος ἐνεργείᾳ πάρεστιν οὗ τὸ εἴδωλον ἦν ἄν, οὕτω καὶ περὶ ψυχὴν ἡσυχίαν μὲν ἄγοντος τοῦ ἐν ἡμῖν τοιούτου, ᾧ ἐμφαίνεται τὰ τῆς διανοίας καὶ τοῦ νοῦ εἰκονίσματα, ἑνοῦται ταῦτα καὶ οἷον αἰσθητῶς γινώσκεται μετὰ τῆς προτέρας γνώσεως, ὅτι ὁ νοῦς καὶ ἡ διάνοια ἐνεργεῖ. Συγκλασθέντος δὲ τούτου διὰ τὴν τοῦ σώματος ταραττομένην ἁρμονίαν ἄνευ εἰδώλου ἡ διάνοια καὶ ὁ νοῦς νοεῖ καὶ ἄνευ φαντασίας ἡ νόησις τότε· ὥστε καὶ τοιοῦτον ἄν τι νοοῖτο μετὰ φαντασίας τὴν νόησιν γίνεσθαι οὐκ οὔσης τῆς νοήσεως φαντασίας. Πολλὰς δ' ἄν τις εὕροι καὶ ἐγρηγορότων καλὰς ἐνεργείας καὶ θεωρίας καὶ πράξεις, ὅτε θεωροῦμεν καὶ ὅτε πράττομεν, τὸ παρακολουθεῖν ἡμᾶς αὐταῖς οὐκ ἐχούσας. Οὐ γὰρ τὸν ἀναγινώσκοντα ἀνάγκη παρακολουθεῖν ὅτι ἀναγινώσκει καὶ τότε μάλιστα, ὅτε μετὰ τοῦ συντόνου ἀναγινώσκοι· οὐδὲ ὁ ἀνδριζόμενος ὅτι ἀνδρίζεται καὶ κατὰ τὴν ἀνδρίαν ἐνεργεῖ ὅσῳ ἐνεργεῖ· καὶ ἄλλα μυρία· ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας αἷς παρακολουθοῦσι ποιεῖν, μόνας δὲ αὐτὰς οὔσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν καὶ δὴ καὶ ἐν τῷ τοιούτῳ πάθει τῶν σπουδαίων γενομένων μᾶλλον τὸ ζῆν εἶναι, οὐ κεχυμένον εἰς αἴσθησιν, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον.

[11.] Εἰ δέ τινες μηδὲ ζῆν λέγοιεν τὸν τοιοῦτον, ζῆν μὲν αὐτὸν φήσομεν, λανθάνειν δ' αὐτοὺς τὴν εὐδαιμονίαν τοῦ τοιούτου, ὥσπερ καὶ τὸ ζῆν. Εἰ δὲ μὴ πείθοιντο, ἀξιώσομεν αὐτοὺς ὑποθεμένους τὸν ζῶντα καὶ τὸν σπουδαῖον οὕτω ζητεῖν εἰ εὐδαίμων, μηδὲ τὸ ζῆν αὐτοῦ ἐλαττώσαντας τὸ εὖ ζῆν ζητεῖν εἰ πάρεστι μηδὲ ἀνελόντας τὸν ἄνθρωπον περὶ εὐδαιμονίας ἀνθρώπου ζητεῖν μηδὲ τὸν σπουδαῖον συγχωρήσαντας εἰς τὸ εἴσω ἐπεστράφθαι ἐν ταῖς ἔξωθεν ἐνεργείαις αὐτὸν ζητεῖν μηδὲ ὅλως τὸ βουλητὸν αὐτοῦ ἐν τοῖς ἔξω. Οὕτω γὰρ ἂν οὐδὲ ὑπόστασις εὐδαιμονίας εἴη, εἰ τὰ ἔξω βουλητὰ λέγοι καὶ τὸν σπουδαῖον βούλεσθαι ταῦτα. Ἐθέλοι γὰρ ἂν καὶ πάντας ἀνθρώπους εὖ πράττειν καὶ μηδὲν τῶν κακῶν περὶ μηδένα εἶναι· ἀλλὰ μὴ γινομένων ὅμως εὐδαίμων. Εἰ δέ τις παράλογον ἂν αὐτὸν ποιήσειν φήσει, εἰ ταῦτα ἐθελήσει, μὴ γὰρ οἷόν τε τὰ κακὰ μὴ εἶναι, δῆλον ὅτι συγχωρήσει ἡμῖν ἐπιστρέφουσιν αὐτοῦ τὴν βούλησιν εἰς τὸ εἴσω.

astfel se produce şi reflexia, dar când <oglinda> nu este acolo sau nu este în bună stare, obiectul care <urma> să fie o reflexie, se află <în continuare> în act. La fel se întâmplă şi în privinţa părţii calme a sufletului, aflate în noi, în care se reflectă imaginile gândirii şi ale intelectului: noi le vedem şi le cunoaştem sensibil, împreună cu ceea ce ştim dinainte, <şi anume> că intelectul şi gândirea sunt active. Dar când aceste <imagini> au fost distruse datorită tulburării armoniei corpului, gândirea şi intelectul operează fără reflexie, iar activitatea intelectuală fără imagine. Atunci, s-ar mai putea adăuga <faptul că> activitatea intelectuală există împreună cu imaginea, însă nu este imaginaţie[184]. În schimb, cineva dintre cei atenţi ar putea găsi multe activităţi frumoase, şi teoretice şi practice, când meditează şi când acţionează, <dar crede> că nu le are, neavând conştiinţa lor. Căci acela care studiază nu trebuie să ştie că studiază, mai ales când studiază cu o foarte mare concentrare; nici curajosul <nu trebuie să ştie că este curajos> când este curajos şi acţionează conform curajului, şi mii de alte <exemple>. Căci conştienţa pune în pericol faptele obscure săvârşite conştient, şi numai când este singură ea este pură şi acţionează mai bine şi trăieşte mai bine, iar când virtuosul se află într-o asemenea stare are o viaţă mai bună, dar nu când <această viaţă> este împrăştiată în senzaţie, ci când se adună <devenind> una cu sine.

[11.] Dacă unii ar spune că <omul aflat> în această stare nu este însufleţit, le vom spune că el este însufleţit, dar ei i-au ignorat fericirea, ca şi viaţa. Dacă nu vor crede, le vom cere să presupună un om însufleţit şi virtuos, şi astfel să cerceteze dacă este fericit, dar să nu îi caute viaţa cea bună dacă i-au desconsiderat viaţa, nici să nu cerceteze fericirea umană dacă i-au răpit umanitatea sau, acceptând <faptul că> virtuosul se îndreaptă către sine[185], şi să-l cerceteze apoi în fapte exterioare, şi nici <să nu caute> în general obiectul dorinţei sale în fapte exterioare. Căci aşa nu ar putea exista fundamentul fericirii, dacă s-ar spune că obiectele dorinţei sunt exterioare şi că virtuosul le doreşte. Acela ar vrea ca toţi oamenii să prospere şi nimeni să nu aibă parte de rău; însă, deşi <acestea> nu se pot întâmpla, el <va rămâne> fericit. Dacă cineva ar spune că ceea ce va face el ar fi absurd, dacă va dori acestea (căci <nu se poate ca relele> să nu existe[186]) este limpede că acela va fi de acord cu noi că dorinţa <virtuosului> este interioară.

[12.] Τὸ δὲ ἡδὺ τῷ βίῳ τῷ τοιούτῳ ὅταν ἀπαιτῶσιν, οὐ τὰς τῶν ἀκολάστων οὐδὲ τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς ἀξιώσουσι παρεῖναι - αὗται γὰρ ἀδύνατοι παρεῖναι καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ἀφανιοῦσιν - οὐδὲ μὴν τὰς περιχαρίας - διὰ τί γάρ; - ἀλλὰ τὰς συνούσας παρουσίᾳ ἀγαθῶν οὐκ ἐν κινήσεσιν οὔσας, οὐδὲ γινομένας τοίνυν· ἤδη γὰρ τὰ ἀγαθὰ πάρεστι, καὶ αὐτὸς αὑτῷ πάρεστι: καὶ ἕστηκε τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ἵλεων τοῦτο· ἵλεως δὲ ὁ σπουδαῖος ἀεὶ καὶ κατάστασις ἥσυχος καὶ ἀγαπητὴ ἡ διάθεσις ἣν οὐδὲν τῶν λεγομένων κακῶν παρακινεῖ, εἴπερ σπουδαῖος. Εἰ δέ τις ἄλλο εἶδος ἡδονῆς περὶ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ, οὐ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ.

[13.] Οὐδ' αἱ ἐνέργειαι δὲ διὰ τὰς τύχας ἐμποδίζοιντο ἄν, ἀλλὰ ἄλλαι ἂν κατ' ἄλλας γίγνοιντο τύχας, πᾶσαι δὲ ὅμως καλαὶ καὶ καλλίους ἴσως ὅσῳ περιστατικαί. Αἱ δὲ κατὰ τὰς θεωρίας ἐνέργειαι αἱ μὲν καθ' ἕκαστα τάχα ἄν, οἷον ἃς ζητήσας ἂν καὶ σκεψάμενος προφέροι: τὸ δὲ μέγιστον μάθημα πρόχειρον ἀεὶ καὶ μετ' αὐτοῦ καὶ τοῦτο μᾶλλον, κἂν ἐν τῷ Φαλάριδος ταύρῳ λεγομένῳ ᾖ, ὃ μάτην λέγεται ἡδὺ δὶς ἢ καὶ πολλάκις λεγόμενον. Ἐκεῖ μὲν γὰρ τὸ φθεγξάμενον τοῦτο αὐτό ἐστι τὸ ἐν τῷ ἀλγεῖν ὑπάρχον, ἐνταῦθα δὲ τὸ μὲν ἀλγοῦν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὃ συνὸν αὐτῷ, ἕως ἂν ἐξ ἀνάγκης συνῇ, οὐκ ἀπολελείψεται τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὅλου θέας.

[14.] Τὸ δὲ μὴ συναμφότερον εἶναι τὸν ἄνθρωπον καὶ μάλιστα τὸν σπουδαῖον μαρτυρεῖ καὶ ὁ χωρισμὸς ὁ ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ ἡ τῶν λεγομένων ἀγαθῶν τοῦ σώματος καταφρόνησις. Τὸ δὲ καθόσον ἀξιοῦν τὸ ζῷον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι γελοῖον εὐζωίας τῆς εὐδαιμονίας οὔσης, ἣ περὶ ψυχὴν συνίσταται, ἐνεργείας ταύτης οὔσης καὶ ψυχῆς οὐ πάσης - οὐ γὰρ δὴ τῆς φυτικῆς, ἵν' ἂν καὶ ἐφήψατο σώματος: οὐ γὰρ δὴ τὸ εὐδαιμονεῖν τοῦτο ἦν σώματος μέγεθος καὶ εὐεξία, οὐδ' αὖ ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι εὖ, ἐπεὶ καὶ κινδυνεύσουσιν αἱ τούτων πλεονεξίαι βαρύνασαι πρὸς αὐτὰς φέρειν τὸν ἄνθρωπον. Ἀντιστηκώσεως δὲ οἷον ἐπὶ θάτερα πρὸς τὰ ἄριστα γενομένης μινύθειν καὶ χείρω τὰ σωματικὰ ποιεῖν, ἵνα δεικνύοιτο οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἄλλος ὢν ἢ τὰ ἔξω. Ὁ δὲ τῶν τῇδε ἄνθρωπος ἔστω

|12.| Când <unii> vor cere <să li se arate> ceea ce este plăcut într-o asemenea viață, vor vedea că nu există nici <plăcerile> lucrurilor viciate, nici plăcerile trupului (căci ele nu ar putea exista <aici> și ar suprima fericirea) nici plăcerile excesive (oare de ce?[187]), ci doar <plăcerile> care însoțesc prezența bunurilor și care nu provin din mișcări și nici nu sunt în devenire. Căci unde sunt bunurile este prezent și <virtuosul>, iar plăcerea și mulțumirea lui sunt <tot acolo>. Însă virtuosul este mereu mulțumit, are un temperament liniștit, un caracter blând pe care nu îl poate tulbura nici unul dintre relele despre care am vorbit, dacă este virtuos. Dacă cineva caută un alt tip de plăcere în viața virtuoasă, el nu caută viața virtuoasă.

|13.| Faptele <virtuosului> nu pot fi împiedicate de sorți: deși se pot schimba după ele, toate rămân la fel de bune, poate chiar mai bune, după caz. În schimb, actele contemplative, ca și cele privind particularele, cum ar fi cele ce pretind cercetare și investigație, <pot fi împiedicate de sorți>. Cea mai înaltă învățătură îi este mereu la îndemână[188] și îl însoțește mereu și, cu atât mai mult, <nu a fost fericit> cel ce s-a aflat în așa-numitul „*taur din Phalaris*"[189], cel în zadar numit plăcut, și încă se spune de două sau de mai multe ori <aceasta>. În acel caz, faptul de a spune că este plăcut este identic celui de a suferi, însă în cazul nostru, suferința se deosebește de <plăcerea> care vrea să fie însoțită de <suferință> până ce rămâne din necesitate cu sine și nu se mai desparte de imaginea binelui universal.

|14.| Dovada faptului că omul, mai ales virtuosul, nu este un compus[190] este separarea sa de corp și disprețul față de așa-zisele bunuri ale lui. Este absurd să credem că fericirea durează cât ființarea, dacă fericirea înseamnă o viață bună și se preocupă de suflet și este o activitate a lui, însă nu a întregului suflet (căci nu este a celui vegetativ, fiindcă <acela> este în contact cu trupul, căci, cu siguranță, fericirea nu este grandoarea și vigoarea corpului), nici nu <constă> în excelența simțurilor, fiindcă excesele lor riscă să-l împovăreze pe om și să-l atragă spre ele. Trebuie să existe o contrapondere de cealaltă parte, către binele suprem, care diminuează lucrurile corporale și le face rele, fiindcă s-a arătat clar că acest om este diferit de părțile sale exterioare. Omul care aparține <acestei lumi ar vrea> să fie frumos și înalt și bogat și

καὶ καλὸς καὶ μέγας καὶ πλούσιος καὶ πάντων ἀνθρώπων ἄρχων ὡς ἂν ὢν τοῦδε τοῦ τόπου, καὶ οὐ φθονητέον αὐτῷ τῶν τοιούτων ἠπατημένῳ. Περὶ δὲ σοφὸν ταῦτα ἴσως μὲν ἂν οὐδὲ τὴν ἀρχὴν γένοιτο, γενομένων δὲ ἐλαττώσει αὐτός, εἴπερ αὐτοῦ κήδεται. Καὶ ἐλαττώσει μὲν καὶ μαρανεῖ ἀμελεία τὰς τοῦ σώματος πλεονεξίας, ἀρχὰς δὲ ἀποθήσεται. Σώματος δὲ ὑγίειαν φυλάττων οὐκ ἄπειρος νόσων εἶναι παντάπασι βουλήσεται· οὐδὲ μὴν οὐδὲ ἄπειρον εἶναι ἀλγηδόνων· ἀλλὰ καὶ μὴ γινομένων νέος ὢν μαθεῖν βουλήσεται, ἤδη δὲ ἐν γήρᾳ ὢν οὔτε ταύτας οὔτε ἡδονὰς ἐνοχλεῖν οὐδέ τι τῶν τῇδε οὔτε προσηνὲς οὔτε ἐναντίον, ἵνα μὴ πρὸς τὸ σῶμα βλέπῃ. Γινόμενος δ' ἐν ἀλγηδόσι τὴν πρὸς ταύτας αὐτῷ πεπορισμένην δύναμιν ἀντιτάξει οὔτε προσθήκην ἐν ταῖς ἡδοναῖς καὶ ὑγιείαις καὶ ἀπονίαις πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν λαμβάνων οὔτε ἀφαίρεσιν ἢ ἐλάττωσιν ταύτης ἐν τοῖς ἐναντίοις τούτων. Τοῦ γὰρ ἐναντίου μὴ προστιθέντος τῷ αὐτῷ πῶς ἂν τὸ ἐναντίον ἀφαιροῖ;

[15.] Ἀλλ' εἰ δύο εἶεν σοφοί, τῷ δὲ ἑτέρῳ παρείη ὅσα κατὰ φύσιν λέγεται, τῷ δὲ τὰ ἐναντία, ἴσον φήσομεν τὸ εὐδαιμονεῖν αὐτοῖς παρεῖναι; Φήσομεν, εἴπερ ἐπίσης σοφοί. Εἰ δὲ καλὸς τὸ σῶμα ὁ ἕτερος καὶ πάντα τὰ ἄλλα ὅσα μὴ πρὸς σοφίαν μηδὲ ὅλως πρὸς ἀρετὴν καὶ τοῦ ἀρίστου θέαν καὶ τὸ ἄριστον εἶναι, τί τοῦτο ἂν εἴη; Ἐπεὶ οὐδὲ αὐτὸς ὁ ταῦτα ἔχων σεμνυνεῖται ὡς μᾶλλον εὐδαίμων τοῦ μὴ ἔχοντος· οὐδὲ γὰρ ἂν πρὸς αὐλητικὸν τέλος ἡ τούτων πλεονεξία συμβάλλοιτο. Ἀλλὰ γὰρ θεωροῦμεν τὸν εὐδαίμονα μετὰ τῆς ἡμετέρας ἀσθενείας φρικτὰ καὶ δεινὰ νομίζοντες, ἃ μὴ ἂν ὁ εὐδαίμων νομίσειεν· ἢ οὔπω οὔτε σοφὸς οὔτε εὐδαίμων εἴη μὴ τὰς περὶ τούτων φαντασίας ἁπάσας ἀλλαξάμενος καὶ οἷον ἄλλος παντάπασι γενόμενος πιστεύσας ἑαυτῷ, ὅτι μηδέν ποτε κακὸν ἕξει· οὕτω γὰρ καὶ ἀδεὴς ἔσται περὶ πάντα. Ἢ δειλαίνων περί τινα οὐ τέλεος πρὸς ἀρετήν, ἀλλὰ ἥμισύς τις ἔσται. Ἐπεὶ καὶ τὸ ἀπροαίρετον αὐτῷ καὶ τὸ γινόμενον πρὸ κρίσεως δέος κἄν ποτε πρὸς ἄλλοις ἔχοντι γένηται, προσελθὼν ὁ σοφὸς ἀπώσεται καὶ τὸν ἐν αὐτῷ κινηθέντα οἷον πρὸς λύπας παῖδα καταπαύσει ἢ ἀπειλῇ ἢ λόγῳ· ἀπειλῇ δὲ ἀπαθεῖ, οἷον εἰ ἐμβλέψαντος σεμνὸν μόνον παῖς

conducător al tuturor oamenilor, dacă aparţine acestui loc[191] şi nu trebuie invidiat pentru acestea. Înţeleptul ar putea <fi lipsit> de aceste <trăsături>, iar dacă le are la început, le va diminua îngrijindu-se de sine. Va diminua şi va distruge excesele trupului prin indiferenţă, lăsând deoparte autoritatea. Va avea grijă de sănătatea trupului, deşi nu va fi ocolit mereu de boli, nici de suferinţe, şi chiar dacă ele nu vor exista, el va dori să le înveţe pe toate de tânăr, însă, ajungând la bătrâneţe <nu va dori> să-l tulbure nici aceste <suferinţe>, nici plăcerile, nici ceva dintre <lucrurile> pământeşti, nici cele plăcute şi nici opusele lor, fiindcă nu <vrea> să mai privească spre corp. Când se află în suferinţe, li se va opune cu puterea ce i-a fost dată, căci nu va găsi ajutor pentru fericirea sa nici în plăcere, nici în sănătatea <corpului>, nici în eliberarea de dureri, şi nici opusele acestora nu-i vor lua şi nu-i vor diminua <suferinţele>. De vreme ce un lucru nu-i adaugă <nimic>, cum ar putea opusul său lua <ceva de la el>?

[15.] Dar dacă ar exista doi înţelepţi, iar unul ar avea cele numite <bunuri> naturale, iar celălalt opusele lor, oare vom spune că ei au aceeaşi fericire? O vom spune doar dacă sunt la fel de înţelepţi. Dar dacă unul are un corp frumos şi toate acele <calităţi>, care însă nu <au nimic comun> nici cu înţelepciunea, nici, în general, cu virtutea, nici cu imaginea binelui şi nici cu binele însuşi, ce ar putea însemna aceasta? Chiar dacă posesorul acestora nu se făleşte ca şi cum ar fi mai fericit decât cel lipsit de ele, totuşi bogăţia din abundenţă nu l-ar putea ajuta <să ajungă> în final cântăreţ din flaut. Căci noi îl vedem pe cel fericit în comparaţie cu slăbiciunea noastră, <de aceea> considerăm teribile şi înspăimântătoare cele pe care fericitul nu le va considera aşa. <Un om> nu ar putea fi nici înţelept, nici fericit dacă nu s-ar elibera de toate imaginile referitoare la acestea, ca şi cum ar deveni un alt om, încrezător în sine că nimic rău nu-l va atinge vreodată. Căci în această <stare> nu se va mai teme de nimic. Dacă se teme încă de ceva, <înseamnă> că este nedesăvârşit în virtute şi este doar pe jumătate <virtuos>. Când este uneori <preocupat> de alte lucruri, iar teama <îl învăluie> involuntar înainte să poată delibera, înţeleptul va veni şi o va îndepărta, iar <copilul> agitat din el se va linişti fie prin ameninţare, fie raţional[192], cum <se liniştesc> suferinţele copilăreşti. Dar ameninţarea nu îl afectează, tot aşa cum, dacă un copil s-ar speria, <el s-ar linişti> la o singură privire

ἐκπλαγείη. Οὐ μὴν διὰ ταῦτα ἄφιλος οὐδὲ ἀγνώμων ὁ τοιοῦτος· τοιοῦτος γὰρ καὶ περὶ αὐτὸν καὶ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ. Ἀποδιδοὺς οὖν ὅσα αὐτῷ καὶ τοῖς φίλοις φίλος ἂν εἴη μάλιστα μετὰ τοῦ νοῦν ἔχειν.

|16.| Εἰ δέ τις μὴ ἐνταῦθα ἐν τῷ νῷ τούτῳ ἄρας θήσει τὸν σπουδαῖον, κατάγοι δὲ πρὸς τύχας καὶ ταύτας φοβήσεται περὶ αὐτὸν γενέσθαι, οὔτε σπουδαῖον τηρήσει, οἷον ἀξιοῦμεν εἶναι, ἀλλ' ἐπιεικῆ ἄνθρωπον, καὶ μικτὸν ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ διδοὺς μικτὸν βίον ἔκ τινος ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ ἀποδώσει τῷ τοιούτῳ, καὶ οὐ ῥᾴδιον γενέσθαι. Ὃς εἰ καὶ γένοιτο, οὐκ ἂν ὀνομάζεσθαι εὐδαίμων εἴη ἄξιος οὐκ ἔχων τὸ μέγα οὔτε ἐν ἀξίᾳ σοφίας οὔτε ἐν καθαρότητι ἀγαθοῦ. Οὐκ ἔστιν οὖν ἐν τῷ κοινῷ εὐδαιμόνως ζῆν. Ὀρθῶς γὰρ καὶ Πλάτων ἐκεῖθεν ἄνωθεν τὸ ἀγαθὸν ἀξιοῖ λαμβάνειν καὶ πρὸς ἐκεῖνο βλέπειν τὸν μέλλοντα σοφὸν καὶ εὐδαίμονα ἔσεσθαι καὶ ἐκείνῳ ὁμοιοῦσθαι καὶ κατ' ἐκεῖνο ζῆν. Τοῦτο οὖν δεῖ ἔχειν μόνον πρὸς τὸ τέλος, τὰ δ' ἄλλα ὡς ἂν καὶ τόπους μεταβάλλοι οὐκ ἐκ τῶν τόπων προσθήκην πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔχων, ἀλλ' ὡς στοχαζόμενος καὶ τῶν ἄλλων περικεχυμένων αὐτόν, οἷον εἰ ὡδὶ κατακείσεται ἢ ὡδί, διδοὺς μὲν τούτῳ ὅσα πρὸς τὴν χρείαν καὶ δύναται, αὐτὸς δὲ ὢν ἄλλος οὐ κωλυόμενος καὶ τοῦτον ἀφεῖναι, καὶ ἀφήσων δὲ ἐν καιρῷ φύσεως, κύριος δὲ καὶ αὐτὸς ὢν τοῦ βουλεύσασθαι περὶ τούτου. Ὥστε αὐτῷ τὰ ἔργα τὰ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν συντείνοντα ἔσται, τὰ δ' οὐ τοῦ τέλους χάριν καὶ ὅλως οὐκ αὐτοῦ ἀλλὰ τοῦ προσεζευγμένου, οὗ φροντιεῖ καὶ ἀνέξεται, ἕως δυνατόν, οἱονεὶ μουσικὸς λύρας, ἕως οἷόν τε χρῆσθαι· εἰ δὲ μή, ἄλλην ἀλλάξεται, ἢ ἀφήσει τὰς λύρας χρήσεις καὶ τοῦ εἰς λύραν ἐνεργεῖν ἀφέξεται ἄλλο ἔργον ἄνευ λύρας ἔχων καὶ κειμένην πλησίον περιόψεται ᾄδων ἄνευ ὀργάνων. Καὶ οὐ μάτην αὐτῷ ἐξ ἀρχῆς τὸ ὄργανον ἐδόθη· ἐχρήσατο γὰρ αὐτῷ ἤδη πολλάκις.

impunătoare. De aceea, un asemenea <om> nu este nici neprietenos, nici ignorant; el este astfel şi cu sine şi în privinţa celor proprii. Aşadar, ceea ce îşi oferă lui <va oferi> şi prietenilor, şi s-ar putea să fie cel mai bun prieten, mai ales că este în preajma inteligenţei.

[16.] Dacă cineva nu-l va situa pe virtuos, înălţându-l, în această <lume> a intelectului, ci l-ar aduce în jos spre sorţile şi <faptele> de care se va teme că i se pot petrece, acela nu-l priveşte pe virtuos cum credem noi <că ar trebui> să fie, ci <presupune> un om obişnuit, un amestec de bine şi rău şi îi oferă o viaţă <care este> tot un amestec de bine şi rău, <ceea ce nu poate> fi uşor. Chiar dacă ar exista <un astfel de om> nu ar fi demn de a fi numit fericit, nici nu ar avea grandoare nici în ceea ce priveşte demnitatea înţelepciunii, nici puritatea binelui. Atunci, nu poate trăi fericit în comuniune <cu trupul>. Căci pe bună dreptate a considerat Platon[193] că cine vrea să fie înţelept şi fericit <trebuie> să-şi ia binele de acolo, de sus, şi să privească spre el, să se asemene cu el şi să trăiască conform lui[194]. Aşadar, trebuie doar să îşi atingă ţelul şi <să-şi schimbe starea> cum îşi schimbă locuinţele, nu pentru că situarea într-un loc i-ar spori fericirea, ci pentru că ea poate fi afectată când el năzuieşte <spre altceva>, precum şi dacă locuieşte aşa sau altfel, şi trebuie să-i ofere <corpului> cât poate, după nevoi. Însă el va fi altul dacă nu se va depărta şi nu va renunţa la aceasta, iar dacă va renunţa în <timpul> stabilit de la natură, va fi stăpân să hotărască el însuşi în aceste privinţe. Astfel, faptele îi vor fi orientate spre fericire, dar unele nu vor avea în vedere acest scop, şi în general nu-i vor aparţine lui, ci <corpului> de care este legat, de care se preocupă şi pe care îl suportă cât poate, precum se <îngrijeşte> muzicianul de lură pe cât o poate folosi; dacă nu poate, o va schimba cu alta sau va renunţa la folosirea ei şi va părăsi activitatea care ţine de ea, şi va avea o altă ocupaţie ce nu are nevoie de lură. El o va privi un timp indiferent, zăcând <lângă el>, pentru că <acum> cântă fără instrument, deşi el nu îi fusese dat degeaba la început, căci de multe ori i-a fost de folos.

V (36).
Περὶ τοῦ εἰ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐπίδοσιν χρόνῳ λαμβάνει

[1.] Εἰ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐπίδοσιν τῷ χρόνῳ λαμβάνει τοῦ εὐδαιμονεῖν ἀεὶ κατὰ τὸ ἐνεστὼς λαμβανομένου; Οὐδὲ γὰρ ἡ μνήμη τοῦ εὐδαιμονῆσαι ποιοῖ ἄν τι, οὐδ' ἐν τῷ λέγειν, ἀλλ' ἐν τῷ διακεῖσθαί πως τὸ εὐδαιμονεῖν. Ἡ δὲ διάθεσις ἐν τῷ παρεῖναι καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς ζωῆς.

[2.] Εἰ δ' ὅτι ἐφιέμεθα ἀεὶ τοῦ ζῆν καὶ τοῦ ἐνεργεῖν, τὸ τυγχάνειν τοῦ τοιούτου εὐδαιμονεῖν λέγοι μᾶλλον, πρῶτον μὲν οὕτω καὶ ἡ αὔριον εὐδαιμονία μείζων ἔσται καὶ ἡ ἑξῆς ἀεὶ τῆς προτέρας, καὶ οὐκέτι μετρηθήσεται τὸ εὐδαιμονεῖν τῇ ἀρετῇ. Ἔπειτα καὶ οἱ θεοὶ νῦν μᾶλλον εὐδαιμονήσουσιν ἢ πρότερον καὶ οὔπω τέλεον καὶ οὐδέποτε τέλεον. Ἔπειτα καὶ ἡ ἔφεσις λαβοῦσα τὴν τεῦξιν τὸ παρὸν εἴληφε καὶ ἀεὶ τὸ παρὸν καὶ ζητεῖ τὸ ἕως ἂν ᾖ τὸ εὐδαιμονεῖν ἔχειν. Ἡ δ' ἔφεσις τοῦ ζῆν τὸ εἶναι ζητοῦσα τοῦ παρόντος ἂν εἴη, εἰ τὸ εἶναι ἐν τῷ παρόντι. Εἰ δὲ τὸ μέλλον καὶ τὸ ἐφεξῆς θέλοι, ὃ ἔχει θέλει καὶ ὅ ἐστιν, οὐχ ὃ παρελήλυθεν οὐδ' ὃ μέλλει, ἀλλ' ὃ ἤδη ἐστὶ τοῦτο εἶναι, οὐ τὸ εἰσαεὶ ζητοῦσα, ἀλλὰ τὸ παρὸν ἤδη εἶναι ἤδη.

V (36).
Dacă fericirea sporeşte în timp[195]

[1.] Oare fericirea sporeşte în timp, chiar dacă actul fericirii este perceput mereu în prezent? Căci amintirea faptului de a fi fost fericit nu are nici un preţ şi fericirea nu <constă> în vorbire, ci oarecum într-o stare. Iar această stare este situată în prezent şi este actul vieţii.

[2.] Iar dacă s-ar spune că atingerea unei asemenea fericiri rezidă mai degrabă în faptul că dorim cu ardoare vieţuirea şi actul <ei, trebuie răspuns> astfel: mai întâi, că fericirea de mâine va fi mai mare, iar următoarea este mereu mai mare decât precedenta şi că actul fericirii nu va mai fi măsurat prin virtute. Apoi, chiar şi zeii vor fi mai fericiţi decât înainte, iar fericirea lor nu este încă desăvârşită şi nu va fi niciodată desăvârşită. Şi încă: şi dorinţa ce s-a împlinit, în prezent a ajuns astfel şi mereu caută în prezent *să deţină fericirea, cât timp există*[196]. Iar dorinţa de viaţă care îşi caută fiinţa ar fi ceva prezent, dacă fiinţa există <doar> în prezent. Iar dacă ar voi ceea ce va fi şi ceea ce urmează, <de fapt> doreşte ceea ce are şi ceea ce este şi nu ceva trecut, nici ce urmează să fie, ci <doreşte> să fie ceea ce este deja, necăutând veşnicia, ci existenţa prezentă a ceea ce deja este.

[3.] Τί οὖν τὸ πλείονα χρόνον εὐδαιμόνησε καὶ πλείονα χρόνον εἶδε τοῖς ὄμμασι τὸ αὐτό; Εἰ μὲν γὰρ ἐν τῷ πλείονι τὸ ἀκριβέστερον εἶδε, πλέον ἄν τι ὁ χρόνος αὐτῷ εἰργάσατο· εἰ δὲ ὁμοίως διὰ παντὸς εἶδε, τὸ ἴσον καὶ ὁ ἅπαξ θεασάμενος ἔχει.

[4.] Ἀλλὰ πλείονα ἄτερος ἥσθη χρόνον. Ἀλλὰ τοῦτο οὐκ ἂν ὀρθῶς ἔχοι ἀριθμεῖν εἰς τὸ εὐδαιμονεῖν. Εἰ δὲ τὴν ἡδονὴν λέγοι τις τὴν ἐνέργειαν τὴν ἀνεμπόδιστον, τὸ αὐτὸ τῷ ζητουμένῳ λέγει. Καὶ ἡ ἡδονὴ δὲ ἡ πλείων ἀεὶ τὸ παρὸν μόνον ἔχει, τὸ δὲ παρεληλυθὸς αὐτῆς οἴχεται.

[5.] Τί οὖν; Εἰ ὁ μὲν ἐξ ἀρχῆς εὐδαιμόνησεν εἰς τέλος, ὁ δὲ τὸν ὕστερον χρόνον, ὁ δὲ πρότερον εὐδαιμονήσας μετέβαλεν, ἔχουσι τὸ ἴσον; Ἢ ἐνταῦθα ἡ παραβολὴ οὐκ εὐδαιμονούντων γεγένηται πάντων, ἀλλὰ μὴ εὐδαιμονούντων, ὅτε μὴ εὐδαιμόνουν, πρὸς εὐδαιμονοῦντα. Εἴ τι οὖν πλέον ἔχει, τοῦτο ἔχει, ὅσον ὁ εὐδαίμων πρὸς οὐκ εὐδαίμονας, ᾧ καὶ συμβαίνει πλεονεκτεῖν αὐτοὺς τῷ παρόντι.

[6.] Τί οὖν ὁ κακοδαίμων; Οὐ μᾶλλον κακοδαίμων τῷ πλείονι; Καὶ τὰ ἄλλα δὲ ὅσα δυσχερῆ οὐκ ἐν τῷ πλείονι χρόνῳ πλείω τὴν συμφορὰν δίδωσιν, οἷον ὀδύναι πολυχρόνιοι καὶ λῦπαι καὶ πάντα τὰ τούτου τοῦ τύπου; Ἀλλ' εἰ ταῦτα οὕτω τῷ χρόνῳ τὸ κακὸν ἐπαύξει, διὰ τί οὐ καὶ τὰ ἐναντία καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ὡσαύτως; Ἢ ἐπὶ μὲν τῶν λυπῶν καὶ ὀδυνῶν ἔχοι ἄν τις λέγειν, ὡς προσθήκην ὁ χρόνος δίδωσιν, οἷον τὸ ἐπιμένειν τὴν νόσον· ἕξις γὰρ γίνεται, καὶ κακοῦται μᾶλλον τῷ χρόνῳ τὸ σῶμα. Ἐπεί, εἴ γε τὸ αὐτὸ μένοι καὶ μὴ μείζων ἡ βλάβη, καὶ ἐνταῦθα τὸ παρὸν ἀεὶ τὸ λυπηρὸν ἔσται, εἰ μὴ τὸ παρεληλυθὸς προσαριθμοῖ ἀφορῶν εἰς τὸ γενόμενον καὶ μένον· ἐπί τε τῆς κακοδαίμονος ἕξεως τὸ κακὸν εἰς τὸν πλείονα χρόνον ἐπιτείνεσθαι αὐξανομένης καὶ τῆς κακίας τῷ ἐμμένῳ. Τῇ γοῦν προσθήκῃ τοῦ μᾶλλον, οὐ τῷ πλείονι ἴσῳ τὸ μᾶλλον κακοδαιμονεῖν γίνεται. Τὸ δὲ πλεῖον ἴσον οὐχ ἅμα ἐστὶν οὐδὲ δὴ πλεῖον ὅλως λεκτέον τὸ μηκέτι ὂν τῷ ὄντι συναριθμοῦντα. Τὸ δὲ τῆς εὐδαιμονίας ὅρον τε καὶ πέρας ἔχει καὶ ταὐτὸν ἀεί. Εἰ δέ τις καὶ ἐνταῦθα ἐπίδοσις παρὰ τὸν πλείονα χρόνον, ὥστε μᾶλλον εὐδαιμονεῖν εἰς ἀρετὴν

|3.| Ce <trebuie spus>, aşadar, despre propoziţia „a fost fericit mai mult timp şi mai multă vreme a văzut cu ochii săi acelaşi lucru?" Dacă, pe de o parte, a ajuns să vadă mai mult timp foarte clar, scurgerea timpului a realizat ceva în plus pentru el; dar dacă a văzut la fel mereu, este ca şi cum ar fi văzut o singură dată.

|4.| Dar <dacă> un altul, s-a desfătat mai mult timp, acest lucru n-ar fi corect să conteze pentru fericire. Iar dacă cineva ar defini plăcerea ca pe actul lipsit de vreo piedică[197], ar defini acelaşi lucru cu ceea ce noi cercetăm. Şi plăcerea mai îndelungată ocupă mereu numai prezentul, iar trecutul ei a dispărut.

|5.| Aşadar, cum? Dacă unul a fost fericit de la început până la sfârşit, altul <doar> recent, iar un al treilea, după ce fusese iniţial fericit, a trecut în starea opusă, au ei parte de aceeaşi fericire? Atunci comparaţia nu este între cei ce sunt cu toţii fericiţi, ci între unii lipsiţi de ea (când nu sunt fericiţi) şi cel fericit. Dacă, aşadar, el posedă ceva mai mult <decât alţii>, el are cât poate avea cel fericit faţă de cei nefericiţi, căci lui i se şi întâmplă să-i întreacă printr-o stare prezentă.

|6.| Ce <face>, aşadar, nefericitul? Nu devine el mai nefericit după mai mult timp? Şi oare nu ne procură toate celelalte stări neplăcute, precum suferinţele lungi şi supărările şi toate cele asemenea, mai multă suferinţă în mai mult timp? Dacă ele fac astfel să sporească în timp răul, de ce opusele lor n-ar spori la fel fericirea? Despre supărări şi despre suferinţe s-ar putea spune că timpul le sporeşte, precum persistenţa într-o boală: căci ea devine obişnuinţă şi corpul slăbeşte mai mult o dată cu trecerea timpului. Căci, dacă el s-ar păstra şi vătămarea nu ar deveni mai mare, va exista mereu şi suferinţa prezentă, dacă cea trecută nu se socoteşte relativ la ce există şi rămâne. Privitor la o deprindere nefericită, <se poate spune> că răul sporeşte în mai mult timp, dacă şi stricăciunea sporeşte prin ceea ce persistă. Nefericirea mai mare se naşte tocmai prin adaosul a ceva mai puternic, nu prin durata mai mare <a răului>. Sporul nu există probabil simultan şi, în general, nici nu trebuie numit spor, dacă se socoteşte la un loc ceea ce nu mai există cu ceea ce există. Însă creşterea fericirii are un hotar şi o limită şi ea este mereu aceeaşi. Iar dacă există şi aici vreo creştere datorată unei perioade mai lungi de timp, aşa încât mai degrabă este mai fericit cel ce progresează în

ἐπιδιδόντα μείζονα, οὐ τὴν πολυετῆ εὐδαιμονίαν ἀριθμῶν ἐπαινεῖ, ἀλλὰ τὴν μᾶλλον γενομένην τότε, ὅτε μᾶλλόν ἐστιν.

|7.| Ἀλλὰ διὰ τί, εἰ τὸ παρὸν θεωρεῖν δεῖ μόνον καὶ μὴ συναριθμεῖν τῷ γενομένῳ, οὐ κἀπὶ τοῦ χρόνου τὸ αὐτὸ ποιοῦμεν, ἀλλὰ καὶ τὸν παρεληλυθότα τῷ παρόντι συναριθμοῦντες πλείω λέγομεν; Διὰ τί οὖν οὐχ, ὅσος ὁ χρόνος, τοσαύτην καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἐροῦμεν; Καὶ διαιροῖμεν ἂν κατὰ τὰς τοῦ χρόνου διαιρέσεις καὶ τὴν εὐδαιμονίαν· καὶ γὰρ αὖ τῷ παρόντι μετροῦντες ἀδιαίρετον αὐτὴν ποιήσομεν. Ἢ τὸν μὲν χρόνον ἀριθμεῖν καὶ μηκέτι ὄντα οὐκ ἄτοπον, ἐπείπερ καὶ τῶν γενομένων μέν, μηκέτι δὲ ὄντων, ἀριθμὸν ἂν ποιησαίμεθα, οἷον τῶν τετελευτηκότων· εὐδαιμονίαν δὲ μηδέτι οὖσαν παρεῖναι λέγειν τῆς παρούσης πλείονα ἄτοπον. Τὸ μὲν γὰρ εὐδαιμονεῖν συμμεμενηκέναι ἀξιοῖ, ὁ δὲ χρόνος ὁ πλείων παρὰ τὸν παρόντα τὸ μηκέτι εἶναι. Ὅλως δὲ τοῦ χρόνου τὸ πλέον σκέδασιν βούλεται ἑνός τινος ἐν τῷ παρόντι ὄντος. Διὸ καὶ εἰκὼν αἰῶνος εἰκότως λέγεται ἀφανίζειν βουλομένη ἐν τῷ σκιδναμένῳ αὐτῆς τὸ ἐκείνου μένον. Ὅθεν κἂν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἀφέληται τὸ ἐν ἐκείνῳ μεῖναν ἂν καὶ αὐτῆς ποιήσηται, ἀπώλεσεν αὐτό, σῳζόμενον τέως ἐκείνῳ τρόπον τινά, ἀπολόμενον δέ, ἐν αὐτῇ εἰ παν γένοιτο. Εἴπερ οὖν τὸ εὐδαιμονεῖν κατὰ ζωὴν ἀγαθήν, δηλονότι κατὰ τὴν τοῦ ὄντος αὐτὴν θετέον ζωήν· αὕτη γὰρ ἀρίστη. Οὐκ ἄρα ἀριθμητέα χρόνῳ, ἀλλ' αἰῶνι· τοῦτο δὲ οὔτε πλέον οὔτε ἔλαττον οὔτε μήκει τινί, ἀλλὰ τὸ τοῦτο καὶ τὸ ἀδιάστατον καὶ τὸ οὐ χρονικὸν εἶναι. Οὐ συναπτέον τοίνυν τὸ ὂν τῷ μὴ ὄντι οὐδὲ τῷ αἰῶνι τὸν χρόνον οὐδὲ τὸ χρονικὸν δὲ ἀεὶ τῷ αἰῶνι οὐδὲ παρεκτατέον τὸ ἀδιάστατον, ἀλλὰ πᾶν ὅλον ληπτέον, εἴ ποτε λαμβάνοις, λαμβάνων οὐ τοῦ χρόνου τὸ ἀδιαίρετον, ἀλλὰ τοῦ αἰῶνος τὴν ζωὴν τὴν οὐκ ἐκ πολλῶν χρόνων, ἀλλὰ τὴν ἐκ παντὸς χρόνου πᾶσαν ὁμοῦ.

|8.| Εἰ δέ τις λέγοι τὴν μνήμην τῶν παρεληλυθότων ἐν τῷ ἐνεστηκότι μένουσαν παρέχεσθαι τὸ πλέον τῷ πλείονα χρόνον ἐν τῷ εὐδαιμονεῖν γεγενημένῳ, τί ἂν τὸ τῆς μνήμης λέγοι; Ἢ γὰρ φρονήσεως μνήμη τῆς πρόσθεν γεγενημένης, ὥστε φρονιμώτερον ἂν λέγοι καὶ οὐκ ἂν τηροῖ τὴν ὑπόθεσιν· ἢ τῆς ἡδονῆς τὴν μνήμην, ὥσπερ πολλῆς περιχαρίας δεομένου τοῦ

virtute, el nu laudă fericirea pe care o numără în ani mulți, ci pe cea care devine mai puternică când există mai intens.

|7.| Dar de ce, dacă trebuie socotit doar prezentul și nu trebuie numărat împreună cu trecutul, nu facem la fel și cu timpul, ci, adunând prezentului trecutul, spunem că <timpul devine> mai lung? De ce nu vom spune, așadar, că și fericirea crește ca și timpul? Am putea divide și fericirea după diviziunile timpului, și apoi, măsurând-o cu prezentul, am face-o indivizibilă. Or, nu este absurd să măsori chiar și timpul ce nu mai este, dacă noi enumerăm cele încheiate și care nu mai sunt, cum ar fi morții. Dar este absurd să spunem că fericirea ce nu mai există este prezentă, fiind <chiar> mai mare decât cea actuală. Căci, pe de o parte, fericirea ar pretinde să se producă efectiv, pe când timpul <aflat> în mai mare măsură în afara prezentului cere nonexistența. Pe scurt, mărimea timpului vrea să producă sfâșierea unei anume unități prezente. De aceea se și spune, pe bună dreptate că timpul este imaginea eternității[198] care, în partea lui pieritoare, vrea să șteargă permanența ei. De aceea, dacă s-ar face ca permanența din el să devină a ei, ea ar dispărea, fiind păstrată cât timp rămâne oarecum a eternității, fiind distrusă, în schimb, dacă s-ar desfășura total în imaginea ei. Așadar, mai ales dacă fericirea revine unei vieți bune, este limpede că această viață trebuie recunoscută <ca fiind> cea a ființei: căci ea este cea mai bună viață. Ea nu trebuie măsurată cu timpul, ci cu eternitatea. Acest lucru <nu este> nici mai multul, nici mai puținul, nici o anumită lungime, ci identicul, inextensibilul și atemporalul. Nu trebuie, prin urmare, asociată ființa cu neființa, nici timpul cu eternitatea[199], temporalul cu veșnicul, nici nu trebuie extins inextensibilul. Ci, dacă îl vei lua, trebuie să iei tot întregul, fără să iei clipa indivizibilă a timpului, ci viața veșniciei, cea nemăsurabilă în ani mulți, care constă în întregime din tot timpul luat simultan.

|8.| Dacă s-ar spune că amintirea celor trecute, dar persistente în prezent, este un câștig pentru cine a trăit mult timp fericit, cum s-ar putea defini natura acestei amintiri? Ea va fi sau amintirea înțelepciunii dobândite anterior, încât s-ar spune că omul acela este mai înțelept și nu s-ar respecta tema <discuției>, sau amintirea voluptății, ca și cum cel fericit ar avea nevoie de mai multă bucurie și

εὐδαίμονος καὶ οὐκ ἀρκουμένου τῇ παρούσῃ. Καίτοι τί ἂν ἡδὺ ἡ μνήμη τοῦ ἡδέος ἔχοι; Ὥσπερ ἄν, εἰ μνημονεύοι τις ὅτι ἐχθὲς ἐπὶ ὄψῳ ἥσθη· ἢ εἰς δέκατον ἔτος ἔτι ἂν εἴη γελοιότερος· τὸ δὲ τῆς φρονήσεως, ὅτι πέρυσιν ἐφρόνουν.

|9.| Εἰ δὲ τῶν καλῶν εἴη ἡ μνήμη, πῶς οὐκ ἐνταῦθα λέγοιτο ἄν τι; Ἀλλὰ ἀνθρώπου ἐστὶ τοῦτο ἐλλείποντος τοῖς καλοῖς ἐν τῷ παρόντι καὶ τῷ μὴ ἔχειν νυνὶ ζητοῦντος τὴν μνήμην τῶν γεγενημένων.

|10.| Ἀλλ' ὁ πολὺς χρόνος πολλὰς ποιεῖ καλὰς πράξεις, ὧν ἄμοιρος ὁ πρὸς ὀλίγον εὐδαίμων· εἰ δεῖ λέγειν ὅλως εὐδαίμονα τὸν οὐ διὰ πολλῶν τῶν καλῶν. Ἢ ὃς ἐκ πολλῶν τὸ εὐδαιμονεῖν καὶ χρόνων καὶ πράξεων λέγει, ἐκ τῶν μηκέτι ὄντων ἀλλ' ἐκ τῶν παρεληλυθότων καὶ ἑνός τινος τοῦ παρόντος τὸ εὐδαιμονεῖν συνίστησι. Διὸ κατὰ τὸ παρὸν ἐθέμεθα τὸ εὐδαιμονεῖν, εἶτα ἐζητοῦμεν εἰ μᾶλλον τὸ ἐν πλείονι εὐδαιμονῆσαι μᾶλλόν ἐστι. Τοῦτο οὖν ζητητέον, εἰ ταῖς πράξεσι ταῖς πλείοσι πλεονεκτεῖ τὸ ἐν πολλῷ χρόνῳ εὐδαιμονεῖν. Πρῶτον μὲν οὖν ἔστι καὶ μὴ ἐν πράξεσι γενόμενον εὐδαιμονεῖν καὶ οὐκ ἔλαττον ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ πεπραγότος· ἔπειτα αἱ πράξεις οὐκ ἐξ αὐτῶν τὸ εὖ διδόασιν, ἀλλ' αἱ διαθέσεις καὶ τὰς πράξεις καλὰς ποιοῦσι καρποῦταί τε ὁ φρόνιμος τὸ ἀγαθὸν καὶ πράττων, οὐχ ὅτι πράττει οὐδ' ἐκ τῶν συμβαινόντων, ἀλλ' ἐξ οὗ ἔχει. Ἐπεὶ καὶ ἡ σωτηρία τῆς πατρίδος γένοιτο ἂν καὶ παρὰ φαύλου, καὶ τὸ ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς πατρίδος ἡδὺ καὶ ἄλλου πράξαντος γένοιτο ἂν αὐτῷ. Οὐ τοίνυν τοῦτό ἐστι τὸ ποιοῦν τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἡδονήν, ἀλλ' ἡ ἕξις καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ εἴ τι ἡδὺ δι' αὐτὴν ποιεῖ. Τὸ δὲ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ εὐδαιμονεῖν τίθεσθαι ἐν τοῖς ἔξω τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ψυχῆς ἐστι τιθέντος· ἡ γὰρ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἐν τῷ φρονῆσαι καὶ ἐν ἑαυτῇ ὡδὶ ἐνεργῆσαι. Καὶ τουτο τὸ εὐδαιμόνως.

nu s-ar mulțumi cu cea prezentă. Și ce plăcere ar putea fi în amintirea unui lucru plăcut? Ca și cum cineva și-ar aminti că s-a desfătat la prânzul de ieri. Ar fi și mai ridicol dacă și-ar aminti după zece ani, iar în cazul înțelepciunii, <dacă și-ar aminti> că anul trecut era înțelept.

[9.] Și dacă ar fi amintirea <faptelor> frumoase[200], cum de nu s-ar putea spune ceva despre ele? Dar acest lucru ține de un om lipsit acum de aceste <fapte> frumoase și care, datorită faptului că nu le are, caută amintirea celor trecute.

[10.] Dar timpul îndelungat produce multe acte frumoase de care fericitul are parte multă vreme, dacă trebuie spus că cineva nu este cu totul fericit datorită multor acțiuni frumoase. Însă cine spune că fericirea constă și în ani mulți și în acte <frumoase> nu o alcătuiește <doar> din lucruri ce nu mai sunt, ci din cele trecute și dintr-o unitate a prezentului. De aceea am și situat fericirea în prezent, apoi am cercetat dacă mai degrabă fericirea dobândită într-un timp lung este mai mare. Prin urmare, <acum> trebuie cercetat dacă prin actele numeroase se aduce vreun spor fericirii extinse în timp. Mai întâi, poate deveni fericit și cel neangajat în acțiuni, și anume nu mai puțin, ci chiar mai mult decât cel care a acționat. Apoi acțiunile n-au produs binele din sine, ci dispozițiile noastre fac ca acțiunile să fie frumoase, iar înțeleptul împlinește binele, dar nu întrucât acționează, nici în urma întâmplărilor, ci din ceea ce el posedă. Fiindcă și un ticălos și-ar putea salva patria, iar plăcerea de a face aceasta ar putea fi la fel chiar dacă ar avea un alt autor. Așadar, nu <acțiunea> produce plăcerea celui fericit, ci dispoziția <sufletului> produce fericirea și plăcerea care îi este, eventual, datorată. Faptul de a situa fericirea în actele <frumoase> ține de cel care o situează în lucruri exterioare virtuții și sufletului. Căci actul sufletului constă în a fi înțelept și în a acționa astfel în sine. *Și aceasta înseamnă acțiunea fericită*[201].

VI (1).
Περὶ τοῦ καλοῦ

[1.] Τὸ καλὸν ἔστι μὲν ἐν ὄψει πλεῖστον, ἔστι δ' ἐν ἀκοαῖς κατά τε λόγων συνθέσεις, ἔστι δὲ καὶ ἐν μουσικῇ καὶ ἁπάσῃ· καὶ γὰρ μέλη καὶ ῥυθμοί εἰσι καλοί· ἔστι δὲ καὶ προιοῦσι πρὸς τὸ ἄνω ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως καὶ ἐπιτηδεύματα καλὰ καὶ πράξεις καὶ ἕξεις καὶ ἐπιστῆμαί τε καὶ τὸ τῶν ἀρετῶν κάλλος. Εἰ δέ τι καὶ πρὸ τούτων, αὐτὸ δείξει. Τί οὖν δὴ τὸ πεποιηκὸς καὶ τὰ σώματα καλὰ φανταζεσθαι καὶ τὴν ἀκοὴν ἐπινεύειν ταῖς φωναῖς, ὡς καλαί; Καὶ ὅσα ἐφεξῆς ψυχῆς ἔχεται, πῶς ποτε πάντα καλά; Καὶ ἆρά γε ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καλῷ τὰ πάντα, ἢ ἄλλο μὲν ἐν σώματι τὸ κάλλος, ἄλλο δὲ ἐν ἄλλῳ; Καὶ τίνα ποτὲ ταῦτα ἢ τοῦτο; Τὰ μὲν γὰρ οὐ παρ' αὐτῶν τῶν ὑποκειμένων καλά, οἷον τὰ σώματα, ἀλλὰ μεθέξει, τὰ δὲ κάλλη αὐτά, ὥσπερ ἀρετῆς ἡ φύσις. Σώματα μὲν γὰρ τὰ αὐτὰ ὁτὲ μὲν καλά, ὁτὲ δὲ οὐ καλὰ φαίνεται, ὡς ἄλλου ὄντος τοῦ σώματα εἶναι, ἄλλου δὲ τοῦ καλά. Τί οὖν ἐστι τοῦτο τὸ παρὸν τοῖς σώμασι; Πρῶτον γὰρ περὶ τούτου σκεπτέον. Τί οὖν ἐστιν, ὃ κινεῖ τὰς ὄψεις τῶν θεωμένων καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὑτὸ καὶ ἕλκει καὶ εὐφραίνεσθαι τῇ θέᾳ ποιεῖ; Τοῦτο γὰρ εὑρόντες τάχ' ἂν ἐπιβάθρᾳ αὐτῷ χρώμενοι καὶ τὰ ἄλλα θεασαίμεθα. Λέγεται μὲν δὴ παρὰ πάντων, ὡς

VI (1).
Despre frumos[202]

|1.| Frumosul se află mai ales în vedere[203], dar şi în percepţiile auzului corespondente îmbinărilor de rostire[204], precum şi în muzică, şi anume în toate <formele ei>[205]: căci şi melodiile şi ritmurile sunt frumoase[206]; iar, pentru cei care înaintează spre ceea ce este mai presus de senzaţie, există ocupaţii[207] frumoase, acţiuni, ţinute, ştiinţe <frumoase>, precum şi frumosul virtuţilor[208]. Iar dacă există ceva anterior acestora, el însuşi[209] o va arăta. Ce este, de fapt, ceea ce a şi făcut să pară[210] frumoase corpurile şi ca auzul să preţuiască sunetele ca pe unele frumoase? Şi cum sunt frumoase toate cele legate nemediat de suflet? <Sunt oare frumoase> toate fiinţele printr-un frumos unic şi identic sau, dimpotrivă, unul este frumosul dintr-un corp, altul este cel din alte <fiinţe>? Şi care sunt ele[211], sau care este el?[212] Căci unele nu sunt frumoase prin substraturile[213] lor însele, de pildă corpurile, ci prin *participare*[214], altele sunt ele însele frumuseţi, precum natura virtuţii. Aceleaşi corpuri, de fapt, uneori par frumoase, alteori nu, ca şi cum altceva ar însemna să fie corpuri <şi> altceva să fie frumoase[215]. Ce este, aşadar, această prezenţă[216] în corpuri? Căci despre ea trebuie să cercetăm mai întâi. Ce este această <prezenţă> care mişcă privirile spectatorilor, le întoarce spre ea şi le atrage şi îi face să se bucure de spectacol? Căci, dacă vom fi descoperit-o, probabil că am putea, *folosindu-ne de ea ca de un sprijin*[217], să contemplăm şi celelalte <frumuseţi>. Toţi[218] spun, ca să zic aşa, că

εἰπεῖν, ὡς συμμετρία τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον τό τε τῆς εὐχροίας προστεθὲν τὸ πρὸς τὴν ὄψιν κάλλος ποιεῖ καὶ ἔστιν αὐτοῖς καὶ ὅλως τοῖς ἄλλοις πᾶσι τὸ καλοῖς εἶναι τὸ συμμέτροις καὶ μεμετρημένοις ὑπάρχειν· οἷς ἁπλοῦν οὐδέν, μόνον δὲ τὸ σύνθετον ἐξ ἀνάγκης καλὸν ὑπάρξει· τό τε ὅλον ἔσται καλὸν αὐτοῖς, τὰ δὲ μέρη ἕκαστα οὐχ ἕξει παρ' ἑαυτῶν τὸ καλὰ εἶναι, πρὸς δὲ τὸ ὅλον συντελοῦντα, ἵνα καλὸν ᾖ· καίτοι δεῖ, εἴπερ ὅλον, καὶ τὰ μέρη καλὰ εἶναι· οὐ γὰρ δὴ ἐξ αἰσχρῶν, ἀλλὰ πάντα κατειληφέναι τὸ κάλλος. Τά τε χρώματα αὐτοῖς τὰ καλά, οἷον καὶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἁπλᾶ ὄντα, οὐκ ἐκ συμμετρίας ἔχοντα τὸ κάλλος ἔξω ἔσται τοῦ καλὰ εἶναι. Χρυσός τε δὴ πῶς καλόν; Καὶ νυκτὸς ἡ ἀστραπὴ ἢ ἄστρα ὁρᾶσθαι τῷ καλά; Ἐπί τε τῶν φωνῶν ὡσαύτως τὸ ἁπλοῦν οἰχήσεται, καίτοι ἑκάστου φθόγγου πολλαχῇ τῶν ἐν τῷ ὅλῳ καλῷ καλοῦ καὶ αὐτοῦ ὄντος. Ὅταν δὲ δὴ καὶ τῆς αὐτῆς συμμετρίας μενούσης ὁτὲ μὲν καλὸν τὸ αὐτὸ πρόσωπον, ὁτὲ δὲ μὴ φαίνηται, πῶς οὐκ ἄλλο δεῖ ἐπὶ τῷ συμμέτρῳ λέγειν τὸ καλὸν εἶναι, καὶ τὸ σύμμετρον καλὸν εἶναι δι' ἄλλο; Εἰ δὲ δὴ μεταβαίνοντες καὶ ἐπὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τοὺς λόγους τοὺς καλοὺς τὸ σύμμετρον καὶ ἐπ' αὐτῶν αἰτιῶντο, τίς ἂν λέγοιτο ἐν ἐπιτηδεύμασι συμμετρία καλοῖς ἢ νόμοις ἢ μαθήμασιν ἢ ἐπιστήμαις; Θεωρήματα γὰρ σύμμετρα πρὸς ἄλληλα πῶς ἂν εἴη; Εἰ δ' ὅτι σύμφωνά ἐστι, καὶ κακῶν ἔσται ὁμολογία τε καὶ συμφωνία. Τῷ γὰρ τὴν σωφροσύνην ἠλιθιότητα εἶναι τὸ τὴν δικαιοσύνην γενναίαν εἶναι εὐήθειαν σύμφωνον καὶ συνῳδὸν καὶ ὁμολογεῖ πρὸς ἄλληλα. Κάλλος μὲν οὖν ψυχῆς ἀρετὴ πᾶσα καὶ κάλλος ἀληθινώτερον ἢ τὰ πρόσθεν· ἀλλὰ πῶς σύμμετρα; Οὔτε γὰρ ὡς μεγέθη οὔτε ὡς ἀριθμὸς σύμμετρα· καὶ πλειόνων μερῶν τῆς ψυχῆς ὄντων, ἐν ποίῳ γὰρ λόγῳ ἡ σύνθεσις ἢ ἡ κρᾶσις τῶν μερῶν ἢ τῶν θεωρημάτων; Τὸ δὲ τοῦ νοῦ κάλλος μονουμένου τί ἂν εἴη;

|2.| Πάλιν οὖν ἀναλαβόντες λέγωμεν τί δῆτά ἐστι τὸ ἐν τοῖς σώμασι καλὸν πρῶτον. Ἔστι μὲν γάρ τι καὶ βολῇ τῇ πρώτῃ αἰσθητὸν γινόμενον καὶ ἡ ψυχὴ ὥσπερ συνεῖσα λέγει καὶ ἐπιγνοῦσα ἀποδέχεται καὶ οἷον συναρμόττεται.

simetria reciprocă a părților precum și față de întreg, ca și adaosul culorii, produc frumosul vizual[219], iar pentru aceste <vizibile> ca și, în general, pentru toate celelalte <corpuri> a fi frumoase înseamnă proporție și măsură[220]. Pentru ei, nici un <corp> simplu nu va fi frumos, ci, în mod necesar, doar compusul. Pentru ei, <doar> întregul va fi frumos, pe când părțile nu vor avea din sine ființa frumosului, ci doar dacă se adună în întreg, pentru ca el să fie frumos: și totuși este nevoie, tocmai pentru că întregul este frumos, să fie frumoase și părțile[221]; căci el, de bună seamă, nu <este compus> din părți urâte, ci frumosul trebuie să le fi cuprins pe toate. Apoi, pentru ei, și culorile frumoase[222], de pildă lumina soarelui, fiind simple, sunt în afara ființei frumosului dacă nu au frumosul din simetrie. Dar cum este frumos aurul?[223] Prin ce sunt fulgerul și astrele frumoase la vedere[224] noaptea? Și în cazul sunetelor va fi la fel: cel simplu se va îndepărta <de ființa frumosului>, deși adesea fiecare sunet dintr-un întreg frumos este și el frumos în sine. Apoi, fiindcă același chip se arată uneori frumos, alteori nu, deși simetria lui rămâne identică, cum să nu spunem că altceva este frumosul <unui chip> proporționat[225] și că un <chip> proporționat este frumos datorită altcuiva? Dacă <aceiași filosofi>, trecând apoi și la îndeletnicirile și discursurile frumoase, ar indica și pentru ele drept cauză <a frumosului> proporția, ce s-ar putea spune că este simetria în îndeletnicirile frumoase, în legi, în învățături sau în științe?[226] De fapt, cum ar putea fi speculațiile simetrice între ele? Dacă <sunt simetrice> fiind în acord, va exista concordanță și consonanță și între <speculațiile> rele. <Propoziția> „dreptatea este o autentică naivitate" este consonantă și corespunzătoare cu <propoziția> „cumpătarea este o prostie", căci între ele există concordanță[227]. Frumusețe este, așadar, orice virtute a sufletului, și anume una mai adevărată decât cele anterioare: dar cum este ea simetrică? Căci nu este simetrică nici așa ca mărimile, nici ca un număr[228]. În plus, dacă sufletul este alcătuit din mai multe părți[229], în ce proporție se realizează compunerea sau amestecul părților lui sau ale speculațiilor sale? Și care ar putea fi frumosul inteligenței izolate în sine?[230]

[2.] Reluând, așadar, să spunem mai întâi ce este frumosul din corpuri. Este ceva ce se face simțit chiar de la prima privire[231], iar sufletul, ca unul ce-l cunoaște[232], se pronunță și, după ce l-a recunoscut[233], îl primește la el și, ca să zicem așa, se acordă cu el.

Πρὸς δὲ τὸ αἰσχρὸν προσβαλοῦσα ἀνίλλεται καὶ ἀρνεῖται καὶ ἀνανεύει ἀπ' αὐτοῦ οὐ συμφωνοῦσα καὶ ἀλλοτριουμένη. Φαμὲν δή, ὡς τὴν φύσιν οὖσα ὅπερ ἐστὶ καὶ πρὸς τῆς κρείττονος ἐν τοῖς οὖσιν οὐσίας, ὅ τι ἂν ἴδῃ συγγενὲς ἢ ἴχνος τοῦ συγγενοῦς, χαίρει τε καὶ διεπτόηται καὶ ἀναφέρει πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀναμιμνήσκεται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς. Τίς οὖν ὁμοιότης τοῖς τῇδε πρὸς τὰ ἐκεῖ καλά; καὶ γάρ, εἰ ὁμοιότης, ὅμοια μὲν ἔστω· πῶς δὲ καλὰ κἀκεῖνα καὶ ταῦτα; Μετοχῇ εἴδους φαμὲν ταῦτα. Πᾶν μὲν γὰρ τὸ ἄμορφον πεφυκὸς μορφὴν καὶ εἶδος δέχεσθαι ἄμοιρον ὂν λόγου καὶ εἴδους αἰσχρὸν καὶ ἔξω θείου λόγου· καὶ τὸ πάντη αἰσχρὸν τοῦτο. Αἰσχρὸν δὲ καὶ τὸ μὴ κρατηθὲν ὑπὸ μορφῆς καὶ λόγου οὐκ ἀνασχομένης τῆς ὕλης τὸ πάντη κατὰ τὸ εἶδος μορφοῦσθαι. Προσιὸν οὖν τὸ εἶδος τὸ μὲν ἐκ πολλῶν ἐσόμενον μερῶν ἐν συνθέσει συνέταξέ τε καὶ εἰς μίαν συντέλειαν ἤγαγε καὶ ἐν τῇ ὁμολογίᾳ πεποίηκεν, ἐπείπερ ἓν ἦν αὐτὸ ἕν τε ἔδει τὸ μορφούμενον εἶναι ὡς δυνατὸν αὐτῷ ἐκ πολλῶν ὄντι. Ἵδρυται οὖν ἐπ' αὐτοῦ τὸ κάλλος ἤδη εἰς ἓν συναχθέντος καὶ τοῖς μέρεσι διδὸν ἑαυτὸ καὶ τοῖς ὅλοις. Ὅταν δὲ ἕν τι καὶ ὁμοιομερὲς καταλάβῃ, εἰς ὅλον δίδωσι τὸ αὐτό· οἷον ὁτὲ μὲν πάσῃ οἰκίᾳ μετὰ τῶν μερῶν, ὁτὲ δὲ ἑνὶ λίθῳ διδοίη τις φύσις τὸ κάλλος, τῇ δὲ ἡ τέχνη. Οὕτω μὲν δὴ τὸ καλὸν σῶμα γίγνεται λόγου ἀπὸ θείων ἐλθόντος κοινωνίᾳ.

[3.] Γινώσκει δὲ αὐτὸ ἡ ἐπ' αὐτῷ δύναμις τεταγμένη, ἧς οὐδὲν κυριώτερον εἰς κρίσιν τῶν ἑαυτῆς, ὅταν καὶ ἡ ἄλλη συνεπικρίνῃ ψυχή, τάχα δὲ καὶ αὕτη λέγῃ συναρμόττουσα τῷ παρ' αὐτῇ εἴδει κἀκείνῳ πρὸς τὴν κρίσιν χρωμένη ὥσπερ κανόνι τοῦ εὐθέος. Πῶς δὲ συμφωνεῖ τὸ περὶ σῶμα τῷ πρὸ σώματος; Πῶς δὲ τὴν ἔξω οἰκίαν τῷ ἔνδον οἰκίας εἴδει ὁ οἰκοδομικὸς συναρμόσας καλὴν εἶναι λέγει; Ἢ ὅτι ἐστὶ τὸ ἔξω, εἰ χωρίσειας τοὺς λίθους, τὸ ἔνδον εἶδος μερισθὲν τῷ ἔξω ὕλης ὄγκῳ, ἀμερὲς ὂν ἐν πολλοῖς φανταζόμενον. Ὅταν οὖν καὶ ἡ αἴσθησις τὸ ἐν σώμασιν εἶδος ἴδῃ συνδησάμενον καὶ κρατῆσαν τῆς φύσεως τῆς ἐναντίας ἀμόρφου οὔσης καὶ μορφὴν ἐπὶ ἄλλαις μορφαῖς ἐκπρεπῶς ἐποχουμένην,

Dar, dacă se apropie de ceva urât[234], *se retrage în sine*[235], îl respinge şi se disociază de el, deoarece nu este în consonanţă[236] cu el şi îi este străin. Spunem de bună seamă că sufletul, fiind natural tocmai ceea ce este şi fiind în vecinătatea esenţei superioare între fiinţe[237], orice ar vedea el înrudit cu sine sau vreo urmă a înrudirii, se bucură şi se cutremură de uimire şi îl aduce la sine şi îşi recapătă memoria propriei fiinţe şi a celor ce-i aparţin[238]. Ce asemănare au, însă, frumuseţile de aici cu cele de acolo?[239] Iar, dacă există asemănare, <să admitem> asemănarea lor: dar cum sunt frumoase şi acelea şi acestea? Spunem că cele de aici <sunt frumoase> prin participarea la idee. Căci orice lucru lipsit de formă, sortit prin firea sa să primească formă şi idee, cât timp este lipsit de raţiune <seminală> şi de idee[240], este urât şi situat în afara raţiunii divine[241] şi este urâtul absolut. Urât mai este şi lucrul nestăpânit de formă şi raţiune deoarece materia nu suportă să fie formată total de idee[242]. După ce s-a apropiat[243], aşadar, ideea a ordonat prin îmbinare ceea ce urma să devină unitatea mai multor părţi şi a adunat aceste părţi într-un ansamblu armonios şi a creat unitatea prin acordul <părţilor>[244]. Tocmai fiindcă şi ea era una, şi cel format de ea trebuia să fie unu, pe cât putea cel alcătuit din mai multe <părţi>. Frumosul se aşază[245], deci, în această <fiinţă> adusă la unitate dăruindu-se pe sine părţilor şi întregurilor. Iar când cuprinde <o fiinţă> unitară şi omogenă, el se dăruieşte întregului. Este ca şi cum o natură particulară[246] dăruieşte frumosul <o dată> unei case întregi şi părţilor sale, iar altă dată unei singure pietre, iar ei i-l <oferă> tehnica[247]. Astfel, un corp frumos se naşte prin comuniunea[248] cu o raţiune venită de la <cele> divine.

[3.] Iar facultatea rânduită pentru el[249] recunoaşte[250] frumosul decât care[251] nimic nu este mai de seamă în judecarea celor proprii, dacă şi restul sufletului contribuie la confirmarea judecăţii[252]. Şi poate că şi el se pronunţă[253] asupra frumosului, acordându-l ideii sale lăuntrice şi folosindu-l în judecată ca pe o riglă pentru ceea ce este drept[254]. Şi cum este consonant <frumosul> inerent corpului cu cel anterior lui? Pe urmă, cum apreciază arhitectul[255] că este frumoasă casa exterioară, după ce a acordat-o celei interioare? Fapt este că, dacă ai face abstracţie de pietre, <forma> exterioară este ideea interioară împărţită masei exterioare a materiei, fiind nedivizată, dar manifestă într-o multiplicitate <de părţi>. Aşadar, când şi senzaţia percepe ideea din corpuri, care a adunat şi s-a înstăpânit pe natura opusă[256] a <materiei> informe, şi forma care se înalţă distinctă[257]

συνελοῦσα ἀθρόον αὐτὸ τὸ πολλαχῇ ἀνήνεγκέ τε καὶ εἰσήγαγεν εἰς τὸ εἴσω ἀμερὲς ἤδη καὶ ἔδωκε τῷ ἔνδον σύμφωνον καὶ συναρμόττον καὶ φίλον· οἷα ἀνδρὶ ἀγαθῷ προσηνὲς ἐπιφαινόμενον ἀρετῆς ἴχνος ἐν νέῳ συμφωνοῦν τῷ ἀληθεῖ τῷ ἔνδον. Τὸ δὲ τῆς χρόας κάλλος ἁπλοῦν μορφῇ καὶ κρατήσει τοῦ ἐν ὕλῃ σκοτεινοῦ παρουσίᾳ φωτὸς ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἴδους ὄντος. Ὅθεν καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ παρὰ τὰ ἄλλα σώματα καλόν, ὅτι τάξιν εἴδους πρὸς τὰ ἄλλα στοιχεῖα ἔχει, ἄνω μὲν τῇ θέσει, λεπτότατον δὲ τῶν ἄλλων σωμάτων, ὡς ἐγγὺς ὂν τοῦ ἀσωμάτου, μόνον δὲ αὐτὸ οὐκ εἰσδεχόμενον τὰ ἄλλα· τὰ δ' ἄλλα δέχεται αὐτό. Θερμαίνεται γὰρ ἐκεῖνα, οὐ ψύχεται δὲ τοῦτο, κέχρωσταί τε πρώτως, τὰ δ' ἄλλα παρὰ τούτου τὸ εἶδος τῆς χρόας λαμβάνει. Λάμπει οὖν καὶ στίλβει, ὡς ἂν εἶδος ὄν. Τὸ δὲ μὴ κρατοῦν ἐξίτηλον τῷ φωτὶ γινόμενον οὐκέτι καλόν, ὡς ἂν τοῦ εἴδους τῆς χρόας οὐ μετέχον ὅλου. Αἱ δὲ ἁρμονίαι αἱ ἐν ταῖς φωναῖς αἱ ἀφανεῖς τὰς φανερὰς ποιήσασαι καὶ ταύτῃ τὴν ψυχὴν σύνεσιν καλοῦ λαβεῖν ἐποίησαν, ἐν ἄλλῳ τὸ αὐτὸ δείξασαι. Παρακολουθεῖ δὲ ταῖς αἰσθηταῖς μετρεῖσθαι ἀριθμοῖς ἐν λόγῳ οὐ παντί, ἀλλ' ὃς ἂν ᾖ δουλεύων εἰς ποίησιν εἴδους εἰς τὸ κρατεῖν. Καὶ περὶ μὲν τῶν ἐν αἰσθήσει καλῶν, ἃ δὴ εἴδωλα καὶ σκιαὶ οἷον ἐκδραμοῦσαι εἰς ὕλην ἐλθοῦσαι ἐκόσμησάν τε καὶ διεπτόησαν φανεῖσαι, τοσαῦτα.

[4.] Περὶ δὲ τῶν προσωτέρω καλῶν, ἃ οὐκέτι αἴσθησις ὁρᾶν εἴληχε, ψυχὴ δὲ ἄνευ ὀργάνων ὁρᾷ καὶ λέγει, ἀναβαίνοντας δεῖ θεάσασθαι καταλιπόντας τὴν αἴσθησιν κάτω περιμένειν. Ὥσπερ δὲ ἐπὶ τῶν τῆς αἰσθήσεως καλῶν οὐκ ἦν περὶ αὐτῶν λέγειν τοῖς μήτε ἑωρακόσι μήθ ὡς καλῶν ἀντειλημμένοις, οἷον εἴ τινες ἐξ ἀρχῆς τυφλοὶ γεγονότες, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ περὶ κάλλους ἐπιτηδευμάτων μὴ τοῖς ἀποδεξαμένοις τὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ ἐπιστημῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων κάλλος, οὐδὲ περὶ ἀρετῆς φέγγους τοῖς μηδὲ φαντασθεῖσιν ὡς καλὸν τὸ τῆς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης πρόσωπον, καὶ οὔτε ἕσπερος οὔτε ἑῷος οὕτω καλά. Ἀλλὰ δεῖ ἰδόντας μὲν εἶναι ᾧ ψυχὴ τὰ τοιαῦτα βλέπει, ἰδόντας δὲ ἡσθῆναι καὶ ἔκπληξιν λαβεῖν

deasupra altora, adunând laolaltă risipirea ei în multele părţi, a readus-o <la unitate>, a introdus-o nedivizată în interior şi a încredinţat-o <ideii> interioare[258] ca pe ceva consonant, acordat şi prieten ei, este ca şi cum pentru un om bun gingăşia care apare pe chipul unui tânăr este urma virtuţii acordate adevărului interior[259]. Iar frumosul simplu al culorii se datorează formei şi dominării întunericului din materie[260] prin prezenţa luminii incorporale – raţiune şi idee[261]. Iată de ce şi focul în sine este frumos[262] faţă alte corpuri, pentru că deţine rangul unei idei faţă de celelalte elemente[263], fiind, pe de o parte, superior prin poziţie, pe de alta, cel mai subtil dintre toate celelalte corpuri, fiind apropiat de incorporalitate. Doar el nu este receptiv al altor corpuri, pe când celelalte îl primesc[264] Căci ele se încălzesc, pe când el nu se răceşte[265]. El deţine originar[266] culoarea şi străluceşte şi împrăştie scântei ca şi cum ar fi idee[267], iar celelalte corpuri iau de la el ideea culorii[268]. Iar corpul neputincios, devenind palid în faţa luminii, nu mai este frumos, fiindcă nu participă la întreaga idee a culorii[269]. Armoniile imperceptibile din sunete le-au produs pe cele perceptibile[270] şi, astfel, au făcut ca sufletul să primească intuiţia frumosului, arătând identicul în diferit[271]. De aceea, este propriu[272] armoniilor sensibile să fie măsurate prin numere, dar nu în orice raport, ci doar prin cel util efortului ideii în obţinerea dominaţiei[273]. Atâtea fie spuse privind frumuseţile din lumea sensibilă, fantasme şi umbre[274] care, fugind oarecum, o dată ajunse la materie, au ordonat-o[275] şi au stârnit uimire când s-au arătat.

[4.] Cât despre frumuseţile următoare, pe care senzaţiei nu i-a mai fost sortit să le vadă, iar sufletul le vede şi se pronunţă asupra lor fără uneltele <lor>, trebuie să ne înălţăm spre a le contempla, lăsând aici senzaţia. Aşa cum nu se puteau pronunţa asupra frumuseţilor senzaţiei nici cei care nu le-au văzut, nici cei care nu le-au perceput ca frumoase (de pildă, dacă unii s-ar fi născut orbi) la fel <nu se pot pronunţa> nici asupra frumosului îndeletnicirilor cei care nu au receptat frumosul îndeletnicirilor şi ştiinţelor şi al altora asemenea[276], nici asupra *strălucirii* virtuţii[277] <nu se pot pronunţa> cei care nu şi-au imaginat cât de frumos este *chipul dreptăţii*[278] şi al cumpătării şi că nici luceafărul de seară, nici cel de dimineaţă nu sunt aşa de frumoase. Dar, ca să le vedem, trebuie să avem <unealta> cu care le priveşte sufletul[279], iar după ce le-am văzut să fim învăluiţi de plăcere, să ameţim şi să fim tulburaţi mult mai mult decât

καὶ πτοηθῆναι πολλῷ μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς πρόσθεν, ἅτε ἀληθινῶν ἤδη ἐφαπτομένους. Ταῦτα γὰρ δεῖ τὰ πάθη γενέσθαι περὶ τὸ ὅ τι ἂν ᾖ καλόν, θάμβος καὶ ἔκπληξιν ἡδεῖαν καὶ πόθον καὶ ἔρωτα καὶ πτόησιν μεθ᾽ ἡδονῆς. Ἔστι δὲ ταῦτα παθεῖν καὶ πάσχουσιν αἱ ψυχαὶ καὶ περὶ τὰ μὴ ὁρώμενα πᾶσαι μέν, ὡς εἰπεῖν, μᾶλλον μέντοι αἱ τούτων ἐρωτικώτεραι, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων πάντες μὲν ὁρῶσι, κεντοῦνται δ᾽ οὐκ ἴσα, ἀλλ᾽ εἰσὶν οἳ μάλιστα, οἳ καὶ λέγονται ἐρᾶν.

[5.] Τῶν δὴ καὶ περὶ τὰ ἐν οὐκ αἰσθήσει ἐρωτικῶν ἀναπυνθάνεσθαι δεῖ· τί πάσχετε περὶ τὰ λεγόμενα ἐπιτηδεύματα καλὰ καὶ τρόπους καλοὺς καὶ ἤθη σώφρονα καὶ ὅλως ἔργα ἀρετῆς καὶ διαθέσεις καὶ τὸ τῶν ψυχῶν κάλλος; Καὶ ἑαυτοὺς δὲ ἰδόντες τὰ ἔνδον καλοὺς τί πάσχετε; Καὶ πῶς ἀναβάκχευέσθε καὶ ἀνακινεῖσθε καὶ ἑαυτοῖς συνεῖναι ποθεῖτε συλλεξάμενοι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν σωμάτων; Πάσχουσι μὲν γὰρ ταῦτα οἱ ὄντως ἐρωτικοί. Τί δέ ἐστι, περὶ ὃ ταῦτα πάσχουσιν; Οὐ σχῆμα, οὐ χρῶμα, οὐ μέγεθός τι, ἀλλὰ περὶ ψυχήν, ἀχρώματον μὲν αὐτήν, ἀχρώματον δὲ καὶ τὴν σωφροσύνην ἔχουσαν καὶ τὸ ἄλλο τῶν ἀρετῶν φέγγος, ὅταν ἢ ἐν αὐτοῖς ἴδητε, ἢ καὶ ἐν ἄλλῳ θεάσησθε μέγεθος ψυχῆς καὶ ἦθος δίκαιον καὶ σωφροσύνην καθαρὰν καὶ ἀνδρίαν βλοσυρὸν ἔχουσαν πρόσωπον καὶ σεμνότητα καὶ αἰδῶ ἐπιθέουσαν ἐν ἀτρεμεῖ καὶ ἀκύμονι καὶ ἀπαθεῖ διαθέσει, ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὸν θεοειδῆ νοῦν ἐπιλάμποντα. Ταῦτα οὖν ἀγάμενοι καὶ φιλοῦντες πῶς αὐτὰ λέγομεν καλά; Ἔστι μὲν γὰρ καὶ φαίνεται καὶ οὐ μήποτε ὁ ἰδὼν ἄλλο τι φῇ ἢ τὰ ὄντως ὄντα ταῦτα εἶναι. Τί ὄντα ὄντως; Ἢ καλά. Ἀλλ᾽ ἔτι ποθεῖ ὁ λόγος, τί ὄντα πεποίηκε τὴν ψυχὴν εἶναι ἐράσμιον· τί τὸ ἐπὶ πάσαις ἀρεταῖς διαπρέπον οἷον φῶς; Βούλει δὴ καὶ τὰ ἐναντία λαβών, τὰ περὶ ψυχὴν αἰσχρὰ γινόμενα, ἀντιπαραθεῖναι; Τάχα γὰρ ἂν συμβάλλοιτο πρὸς ὃ ζητοῦμεν τὸ αἰσχρὸν ὅ τί ποτέ ἐστι καὶ διότι φανέν. Ἔστω δὴ ψυχὴ αἰσχρά, ἀκόλαστός τε καὶ ἄδικος, πλείστων μὲν ἐπιθυμιῶν γέμουσα, πλείστης δὲ ταραχῆς, ἐν φόβοις διὰ

în fața celor anterioare, căci am ajuns deja să atingem adevăratele[280] <frumuseți>. Emoțiile iscate în fața a tot ceea ce este frumos trebuie să fie: cutremurare[281], dulce amețeală[282], dor[283], iubire[284] și tulburare amestecată cu plăcere[285]. Și putem avea asemenea simțiri, iar sufletele în totalitatea lor le manifestă și asupra <frumuseților> invizibile, ca să zicem așa, deși o fac mai mult cele mai aprinse de iubire pentru ele[286], după cum și în cazul corpurilor <frumoase putem spune> că toți le văd, dar nu toți le simt la fel imboldul[287], ci sunt <atrași> mai ales cei despre care se spune că și iubesc[288].

[5.] Trebuie să cunoașteți și faptele dragostei ce nu se află în senzație[289]. Ce trăiți, de fapt, în fața așa-ziselor ocupații frumoase, purtări frumoase, caractere cumpătate și, în general, a virtuții[290], a dispozițiilor <frumoase>[291] și a frumosului sufletelor?[292] Iar când vă vedeți pe voi înșivă frumoși lăuntric[293], ce trăiri aveți? Și cum de vă lăsați cuprinși de delir și sunteți stârniți[294] și doriți cu ardoare să fiți cu voi înșivă după ce v-ați adunat din corpuri sinele?[295] Asemenea trăiri au, de fapt, cei cu adevărat îndrăgostiți. Și ce este cel față de care au asemenea trăiri? Nu este chip, nu este culoare, nu este o mărime anume, ci <aceste trăiri au loc> față de sufletul care, fiind *incolor*[296], posedă și cumpătarea lipsită de culoare și restul *strălucirii*[297] virtuților, când fie vedeți în voi înșivă, fie contemplați în altul măreția sufletului, un caracter cinstit, cumpătarea pură, curajul cu un chip feroce[298], austeritatea, respectul față de sine (care licărește[299] într-o dispoziție lipsită de teamă, nezbuciumată și impasibilă[300] <a sufletului>), și inteligența cu chip divin răsfrângându-și strălucirea peste toate acestea[301]. Atunci, dacă admitem că le admirăm pe toate acestea și le iubim, în ce sens le numim frumoase? Căci ele sunt și se arată ca atare, iar cine ajunge să le vadă vreodată nu poate spune decât că sunt ființele adevărate. Ce înseamnă *ființe adevărate*? <Înseamnă că sunt> frumoase[302]. Dar rațiunea mai vrea <să afle> ce sunt ele, de au făcut ca sufletul să fie îndrăgostit de ele: ce este, așadar, ceea ce se distinge deasupra altor virtuți, ca o lumină?[303] Vrei ca, luând în considerare și opusele, adică relele care se nasc în jurul sufletului, să le confruntăm cu ele? Poate că ar fi de folos cercetării <să știm> ce este urâtul și de ce se manifestă[304]. Fie, deci, un suflet urât[305], nestăpânit și nedrept, ticsit de cele mai multe pofte și covârșit de cea mai mare tulburare, pradă

δειλίαν, ἐν φθόνοις διὰ μικροπρέπειαν, πάντα φρονοῦσα ἃ δὴ καὶ φρονεῖ θνητὰ καὶ ταπεινά, σκολιὰ πανταχοῦ, ἡδονῶν οὐ καθαρῶν φίλη, ζῶσα ζωὴν τοῦ ὅ τι ἂν πάθῃ διὰ σώματος ὡς ἡδὺ λαβοῦσα αἶσχος. Αὐτὸ τοῦτο τὸ αἶσχος αὐτῇ ἄρα οὐ προσγεγονέναι οἷον ἐπακτὸν καλὸν φήσομεν, ὃ ἐλωβήσατο μὲν αὐτῇ, πεποίηκε δὲ αὐτὴν ἀκάθαρτον καὶ πολλῷ τῷ κακῷ συμπεφυρμένην, οὐδὲ ζωὴν ἔτι ἔχουσαν οὐδὲ αἴσθησιν καθαράν, ἀλλὰ τῷ μίγματι τοῦ κακοῦ ἀμυδρᾷ τῇ ζωῇ κεχρημένην καὶ πολλῷ τῷ θανάτῳ κεκραμένην, οὐκέτι μὲν ὁρῶσαν ἃ δεῖ ψυχὴν ὁρᾶν, οὐκέτι δὲ ἐωμένην ἐν αὐτῇ μένειν τῷ ἕλκεσθαι ἀεὶ πρὸς τὸ ἔξω καὶ τὸ κάτω καὶ τὸ σκοτεινόν; Ἀκάθαρτος δή, οἶμαι, οὖσα καὶ φερομένη πανταχοῦ ὁλκαῖς πρὸς τὰ τῇ αἰσθήσει προσπίπτοντα, πολὺ τὸ τοῦ σώματος ἔχουσα ἐγκεκραμένον, τῷ ὑλικῷ πολλῷ συνοῦσα καὶ εἰς αὐτὴν εἰσδεξαμένη εἶδος ἕτερον ἠλλάξατο κράσει τῇ πρὸς τὸ χεῖρον· οἷον εἴ τις δὺς εἰς πηλὸν ἢ βόρβορον τὸ μὲν ὅπερ εἶχε κάλλος μηκέτι προφαίνοι, τοῦτο δὲ ὁρῷτο, ὃ παρὰ τοῦ πηλοῦ ἢ βορβόρου ἀπεμάξατο· ᾧ δὴ τὸ αἰσχρὸν προσθήκῃ τοῦ ἀλλοτρίου προσῆλθε καὶ ἔργον αὐτῷ, εἴπερ ἔσται πάλιν καλός, ἀπονιψαμένῳ καὶ καθηραμένῳ ὅπερ ἦν εἶναι. Αἰσχρὰν δὴ ψυχὴν λέγοντες μίξει καὶ κράσει καὶ νεύσει τῇ πρὸς τὸ σῶμα καὶ ὕλην ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν. Καὶ ἔστι τοῦτο αἶσχος ψυχῇ μὴ καθαρᾷ μηδὲ εἰλικρινεῖ εἶναι ὥσπερ χρυσῷ, ἀναπεπλῆσθαι δὲ τοῦ γεώδους, ὃ εἴ τις ἀφέλοι, καταλέλειπται χρυσὸς καὶ ἔστι καλός, μονούμενος μὲν τῶν ἄλλων, αὐτῷ δὲ συνὼν μόνῳ. Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ψυχή, μονωθεῖσα μὲν ἐπιθυμιῶν, ἃς διὰ τὸ σῶμα ἔχει, ᾧ ἄγαν προσωμίλει, ἀπαλλαγεῖσα δὲ τῶν ἄλλων παθῶν καὶ καθαρθεῖσα ἃ ἔχει σωματωθεῖσα, μείνασα μόνη τὸ αἰσχρὸν τὸ παρὰ τῆς ἑτέρας φύσεως ἅπαν ἀπεθήκατο.

|6.| Ἔστι γὰρ δή, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτή. Διὸ καὶ αἱ τελεταὶ ὀρθῶς αἰνίττονται τὸν μὴ κεκαθαρμένον καὶ εἰς Ἅιδου κείσεσθαι ἐν βορβόρῳ, ὅτι τὸ μὴ καθαρὸν βορβόρῳ διὰ κάκην φίλον· οἷα δὴ καὶ ὗες, οὐ καθαραὶ τὸ σῶμα, χαίρουσι τῷ τοιούτῳ. Τί γὰρ ἂν καὶ εἴη σωφροσύνη ἀληθὴς ἢ τὸ μὴ προσομιλεῖν ἡδοναῖς τοῦ

spaimelor datorate laşităţii lui, ros de pizme datorită nimicniciei lui, <un suflet> care are toate gândurile (cât le mai are) muritoare şi josnice[306], mereu strâmbe[307], iubitor de plăceri necurate, trăind o viaţă proprie celui care face prin corp orice simte, încât să ia drept plăcere urâtul[308]. Nu vom spune noi oare că însuşi acest urât a fost adăugat sufletului ca o frumuseţe adusă din afară[309], care l-a pângărit, l-a făcut impur şi *plămădit*[310] cu mult rău, fără să mai aibă nici viaţă curată, nici senzaţie curată ci, trăind întunecat[311] datorită amestecului cu răul şi înţesat cu multă moarte, să nu mai vadă ceea ce trebuie să vadă un suflet, să nu i se mai îngăduie să rămână în sinea datorită atragerii[312] permanente spre exterior, în jos şi spre întuneric? Şi, fiind , cred eu, impur şi purtat de atracţii din toate părţile spre cele sensibile[313], având, pe deasupra, amestecată în el o mare parte din <trăsăturile> corpului, convieţuind cu multe elemente materiale[314] şi îngăduind în el o idee străină, s-a schimbat prin acest amestec cu elementul inferior. Este ca şi cum cineva, dacă s-a scufundat într-o mlaştină sau în mâl[315], nu-şi mai arată frumuseţea anterioară[316], ci se vede doar <mâzga> din mlaştină sau din mâl imprimate pe chip[317]. Desigur, răul i-a provenit prin adaosul[318] unui element străin şi, dacă vrea să redevină frumos, trebuie să fie ce era, spălându-se şi curăţându-se. Spunând deci că un suflet devine urât prin acest amestec şi prin această fuziune şi înclinare[319] spre corp şi materie, am grăi just. Şi acest urât pentru suflet înseamnă să nu fie pur şi curat[320] ca aurul[321], ci să fie plin cu zgrunţuri de pământ[322] care, o dată îndepărtaţi[323], ar rămâne doar aurul, care este frumos când este separat de toate celelalte, fiind doar cu sine. La fel sufletul, dacă se separă de poftele datorate corpului, cu care are prea mult de-a face[324], lepădându-se[325] de celelalte simţiri şi curăţându-se de cele dobândite din corp, după ce rămâne singur, a îndepărtat tot răul <venit> de la acea natură opusă[326].

[6.] După o veche spusă[327], *cumpătarea, curajul* şi *orice virtute sunt purificări, ca şi înţelepciunea.* De aceea şi misterele spun cu dreptate, în cuvinte voalate, că cel nepurificat *şi în împărăţia lui Hades zace într-o mlaştină*, pentru că impurul este drag mocirlei datorită stricăciunii sale[328], ca porcii întinaţi la trup, care se bucură de acest <noroi>[329]. Căci, în fond, ce ar fi cumpătarea adevărată, dacă nu a evita plăcerile corpului ca fiind impure? Iar

σώματος, φεύγειν δὲ ὡς οὐ καθαρὰς οὐδὲ καθαροῦ; Ἡ δὲ ἀνδρία ἀφοβία θανάτου. Ὁ δέ ἐστιν ὁ θάνατος χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος. Οὐ φοβεῖται δὲ τοῦτο, ὃς ἀγαπᾷ μόνος γενέσθαι. Μεγαλοψυχία δὲ δὴ ὑπεροψία τῶν τῇδε. Ἡ δὲ φρόνησις νόησις ἐν ἀποστροφῇ τῶν κάτω, πρὸς δὲ τὰ ἄνω τὴν ψυχὴν ἄγουσα. Γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος καὶ πάντη ἀσώματος καὶ νοερὰ καὶ ὅλη τοῦ θείου, ὅθεν ἡ πηγὴ τοῦ καλοῦ καὶ τὰ συγγενῆ πάντα τοιαῦτα. Ψυχὴ οὖν ἀναχθεῖσα πρὸς νοῦν ἐπὶ τὸ μᾶλλόν ἐστι καλόν. Νοῦς δὲ καὶ τὰ παρὰ νοῦ τὸ κάλλος αὐτῇ οἰκεῖον καὶ οὐκ ἀλλότριον, ὅτι τότε ἐστὶν ὄντως μόνον ψυχή. Διὸ καὶ λέγεται ὀρθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῷ, ὅτι ἐκεῖθεν τὸ καλὸν καὶ ἡ μοῖρα ἡ ἑτέρα τῶν ὄντων. Μᾶλλον δὲ τὰ ὄντα ἡ καλλονή ἐστιν, ἡ δ' ἑτέρα φύσις τὸ αἰσχρόν, τὸ δ' αὐτὸ καὶ πρῶτον κακόν, ὥστε κἀκείνῳ ταὐτὸν ἀγαθόν τε καὶ καλόν, ἢ τἀγαθόν τε καὶ καλλονή. Ὁμοίως οὖν ζητητέον καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ αἰσχρόν τε καὶ κακόν. Καὶ τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονήν, ὅπερ καὶ τἀγαθόν: ἀφ' οὗ νοῦς εὐθὺς τὸ καλόν· ψυχὴ δὲ νῷ καλόν· τὰ δὲ ἄλλα ἤδη παρὰ ψυχῆς μορφούσης καλά, τά τε ἐν ταῖς πράξεσι τά τε ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι. Καὶ δὴ καὶ τὰ σώματα, ὅσα οὕτω λέγεται, ψυχὴ ἤδη ποιεῖ· ἅτε γὰρ θεῖον οὖσα καὶ οἷον μοῖρα τοῦ καλοῦ, ὧν ἂν ἐφάψηται καὶ κρατῇ, καλὰ ταῦτα, ὡς δυνατὸν αὐτοῖς μεταλαβεῖν, ποιεῖ.

|7.| Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχή. Εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν. Ἐφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθὸν καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο, τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυομένοις ἃ καταβαίνοντες ἠμφιέσμεθα· οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι· ἕως ἄν τις παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἀλλότριον τοῦ θεοῦ αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδῃ εἰλικρινές, ἁπλοῦν, καθαρόν, ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἔστι καὶ ζῇ καὶ νοεῖ· ζωῆς γὰρ αἴτιος καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι. Τοῦτο οὖν εἴ τις ἴδοι, ποίους ἂν ἴσχοι ἔρωτας, ποίους δὲ πόθους,

curajul ar fi lipsa fricii de moarte. Moartea, în schimb, este separarea sufletului de corp[330], iar cel iubitor de însingurare[331] nu se teme de ea. Magnanimitatea[332] este dispreţul faţă de cele pământeşti şi înţelepciunea este gândirea care, prin întoarcerea[333] sa de la cele de jos, conduce sufletul spre cele de sus. Aşadar, sufletul purificat devine idee şi raţiune[334], cu totul incorporal şi intelectiv, aparţinând cu totul divinului[335], care este sursa[336] frumosului şi a tuturor celor înrudite cu el. Aşadar, după ce a fost înălţat[337] la inteligenţă, sufletul este frumos în cel mai înalt grad, iar inteligenţa şi frumosul din inteligenţă îi sunt familiare şi nu străine, fiindcă sufletul atunci este cu adevărat singur. De aceea se şi spune cu dreptate că, pentru suflet, a fi bun şi frumos înseamnă să devină asemănător cu zeul[338], căci din el provine frumosul şi cealaltă parte[339] a fiinţelor. Mai bine spus, fiinţele sunt frumuseţea, iar natura opusă este urâtul[340], care este şi răul originar[341], şi chiar de aceea[342] este totuna să fie bune şi frumoase, adică binele şi frumuseţea <sunt identice>. Frumosul şi binele trebuie cercetate ca şi răul şi urâtul. Mai întâi trebuie aşezată frumuseţea, care este şi binele: din el se trage imediat inteligenţa, <care este> fumosul[343], iar sufletul este frumos prin inteligenţă; în fine, celelalte fiinţe, atât dintre acţiuni cât şi dintre ocupaţii, sunt frumoase fiindcă primesc de la suflet o formă. Tot sufletul creează[344] şi corpurile, toate câte sunt considerate <frumoase>, deoarece pe câte le atinge el le ia în stăpânire şi le face frumoase, pe cât pot ele să participe <la frumos>, pentru că el are o natură divină şi este o parte a frumosului.

|7.| Trebuie urcat[345], aşadar, din nou spre bine, la care aspiră orice suflet. Dacă cineva l-a văzut, ştie ce vreau să spun, şi anume cât de frumos este[346]. Căci el este dezirabil ca bine[347] şi spre el <urcă> dorinţa, dar edificarea lui le este dată <doar> celor ce urcă spre înalt şi se întorc spre el şi leapădă veşmintele pe care le-au îmbrăcat când au coborât[348]. Este ca şi cum cei care urcă spre sanctuarele templelor[349] au parte de purificări şi de lepădările veşmintelor anterioare şi de urcarea în goliciune[350], până când <sufletul> ajunge, abandonând în urcare tot ce este străin de zeu, să-l vadă singur pe cel singur, doar prin sinea sa[351], curat, simplu, pur[352], zeul de care depind toate fiinţele[353] şi spre care privesc toate[354], există, trăiesc şi au inteligenţă[355], căci el este cauza vieţii şi a inteligenţei şi a fiinţei. Aşadar, dacă îl vede vreun

βουλόμενος αὐτῷ συγκερασθῆναι, πῶς δ' ἂν ἐκπλαγείη μεθ' ἡδονῆς; Ἔστι γὰρ τῷ μὲν μήπω ἰδόντι ὀρέγεσθαι ὡς ἀγαθοῦ· τῷ δὲ ἰδόντι ὑπάρχει ἐπὶ καλῷ ἄγασθαί τε καὶ θάμβους πίμπλασθαι μεθ' ἡδονῆς καὶ ἐκπλήττεσθαι ἀβλαβῶς καὶ ἐρᾶν ἀληθῆ ἔρωτα καὶ δριμεῖς πόθους καὶ τῶν ἄλλων ἐρώτων καταγελᾶν καὶ τῶν πρόσθεν νομιζομένων καλῶν καταφρονεῖν· ὁποῖον πάσχουσιν ὅσοι θεῶν εἴδεσιν ἢ δαιμόνων προστυχόντες οὐκέτ' ἂν ἀποδέχοιντο ὁμοίως ἄλλων κάλλη σωμάτων. Τί δῆτα οἰόμεθα, εἴ τις αὐτὸ τὸ καλὸν θεῷτο αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καθαρόν, μὴ σαρκῶν, μὴ σώματος ἀνάπλεων, μὴ ἐν γῇ, μὴ ἐν οὐρανῷ, ἵν' ᾖ καθαρόν; Καὶ γὰρ ἐπακτὰ πάντα ταῦτα καὶ μέμικται καὶ οὐ πρῶτα, παρ' ἐκείνου δέ. Εἰ οὖν ἐκεῖνο, ὃ χορηγεῖ μὲν ἅπασιν, ἐφ' ἑαυτοῦ δὲ μένον δίδωσι καὶ οὐ δέχεταί τι εἰς αὐτό, ἴδοι, μένων ἐν τῇ θέᾳ τοῦ τοιούτου καὶ ἀπολαύων αὐτοῦ ὁμοιούμενος, τίνος ἂν ἔτι δέοιτο καλοῦ; Τοῦτο γὰρ αὐτὸ μάλιστα κάλλος ὂν αὐτὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐργάζεται τοὺς ἐραστὰς αὐτοῦ καλοὺς καὶ ἐραστοὺς ποιεῖ. Οὗ δὴ καὶ ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ψυχαῖς πρόκειται, ὑπὲρ οὗ καὶ ὁ πᾶς πόνος, μὴ ἀμοίρους γενέσθαι τῆς ἀρίστης θέας, ἧς ὁ μὲν τυχὼν μακάριος ὄψιν μακαρίαν τεθεαμένος· ἀτυχὴς δὲ οὗτος ὁ μὴ τυχών. Οὐ γὰρ ὁ χρωμάτων ἢ σωμάτων καλῶν μὴ τυχὼν οὐδὲ δυνάμεως οὐδὲ ἀρχῶν οὐδὲ ὁ βασιλείας μὴ τυχὼν ἀτυχής, ἀλλ' ὁ τούτου καὶ μόνου, ὑπὲρ οὗ τῆς τεύξεως καὶ βασιλείας καὶ ἀρχὰς γῆς ἁπάσης καὶ θαλάττης καὶ οὐρανοῦ προέσθαι χρεών, εἰ καταλιπών τις ταῦτα καὶ ὑπεριδὼν εἰς ἐκεῖνο στραφεὶς ἴδοι.

|8.| Τίς οὖν ὁ τρόπος; Τίς μηχανή; Πῶς τις θεάσηται κάλλος ἀμήχανον οἷον ἔνδον ἐν ἁγίοις ἱεροῖς μένον οὐδὲ προιὸν εἰς τὸ ἔξω, ἵνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ; Ἴτω δὴ καὶ συνεπέσθω εἰς τὸ εἴσω ὁ δυνάμενος ἔξω καταλιπὼν ὄψιν ὀμμάτων μηδ' ἐπιστρέφων αὐτὸν εἰς τὰς προτέρας ἀγλαίας σωμάτων. Ἰδόντα γὰρ δεῖ τὰ ἐν σώμασι καλὰ μήτοι προστρέχειν, ἀλλὰ γνόντας ὥς εἰσιν εἰκόνες καὶ ἴχνη καὶ σκιαὶ φεύγειν πρὸς ἐκεῖνο οὗ ταῦτα εἰκόνες.

<suflet>, ce elanuri de iubire, ce doruri ar avea când ar dori să se topească în el, cum ar fi cuprins de amețeală amestecată cu plăcere![356] <Sufletului> care nu l-a văzut încă îi este dat să aspire spre el ca spre bine, dar cine l-a văzut îl poate admira cuprins de uimire în frumusețea lui, să se umple de fiori amestecați cu plăcere, să fie lovit de amețeală nevătămătoare, să-l iubească cu o iubire adevărată și cu dorințe ascuțite[357], să ia în derâdere celelalte iubiri și să disprețuiască cele care înainte erau considerate frumuseți, cum fac cei care, pentru că au dat peste formele unor zei sau ale unor daimoni[358] n-ar mai accepta, ca mai înainte, frumusețile altor corpuri. Ce am putea crede[359], dacă vreun <suflet> ar fi reușit să contemple frumosul însuși, pur în sine, neîmpovărat nici de carne, nici de corp, <nesituat> nici pe pământ nici în cer, ca să poată fi pur? Și, de fapt, toate acestea sunt <frumuseți> venite din afară, sunt amestecate și nu sunt primordiale, ci <provin> de la acela[360]. Dacă, așadar, <acel suflet> l-ar vedea pe cel care distribuie <frumosul>[361] tuturor și dăruiește din sine, deși rămâne <întreg>, și care nu primește nimic în el[362], persistând în contemplarea unui astfel de <zeu> și bucurându-se de el, îi devine asemănător, ce frumos i-ar mai lipsi?[363] Fiind el, de fapt, cu precădere frumosul însuși, el cel dintâi îi și face frumoși pe cei care-l iubesc și tot el îi face demni de a fi iubiți[364]. Pentru el *se și așterne în fața sufletelor lupta cea mai mare și supremă, pentru care și trebuie depusă toată truda lor*[365], ca nu cumva să ajungă lipsite de cea mai aleasă viziune, pe care întâlnind-o un suflet era fericit deoarece contempla *o viziune fericită*[366], în schimb cel care n-a întâlnit-o este total[367] nefericit[368]. Căci nu este nefericit cine nu a întâlnit culori sau corpuri frumoase, nici cel care nu a avut parte de putere și de dregătorii și de regalitate, ci <este nefericit cine nu l-a întâlnit> pe acest <zeu> și numai pe el, pentru atingerea căruia cineva trebuie să abandoneze și domniile și dregătoriile întregului pământ și ale mării și ale cerului[369], dacă vrea să-l vadă, lăsând în urma lui aceste lucruri și întorcându-se spre el.

|8.| Care este, deci, această <viziune>? Prin ce mijloc <o putem ajunge>?[370] Cum poate <sufletul> contempla această frumusețe nemijlocită[371] ce rămâne parcă închisă în sfintele sanctuare[372] și nu iese afară, ca să o vadă tot profanul?[373] Să meargă, de bună seamă, și să se țină pe urmele ei spre inima sanctuarului cel capabil, după ce a abandonat vederea ochilor[374] și să nu mai revină, ca mai înainte, spre poleielile corpurilor[375]. Căci, după ce a văzut frumusețile din corpuri, nu trebuie să se mai năpustească spre ele ci, dându-și seama că sunt imagini, urme și umbre, să fugă spre cea ale cărei imagini sunt ele.

Εἰ γάρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδώλου καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὀχουμένου, ὁ λαβεῖν βουληθείς, ὥς πού τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίττεται, δὺς εἰς τὸ κάτω τοῦ ῥεύματος ἀφανὴς ἐγένετο, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ ἐχόμενος τῶν καλῶν σωμάτων καὶ μὴ ἀφιεὶς οὐ τῷ σώματι, τῇ δὲ ψυχῇ καταδύσεται εἰς σκοτεινὰ καὶ ἀτερπῆ τῷ νῷ βάθη, ἔνθα τυφλὸς ἐν Ἅιδου μένων καὶ ἐνταῦθα κἀκεῖ σκιαῖς συνέσται. Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα, ἀληθέστερον ἄν τις παρακελεύοιτο. Τίς οὖν ἡ φυγὴ καὶ πῶς; Ἀναζόμεθα οἷον ἀπὸ μάγου Κίρκης φησὶν ἢ Καλυψοῦς Ὀδυσσεὺς αἰνιττόμενος, δοκεῖ μοι, μεῖναι οὐκ ἀρεσθείς, καίτοι ἔχων ἡδονὰς δι' ὀμμάτων καὶ κάλλει πολλῷ αἰσθητῷ συνών. Πατρὶς δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ. Τίς οὖν ὁ στόλος καὶ ἡ φυγή; Οὐ ποσὶ δεῖ διανύσαι· πανταχοῦ γὰρ φέρουσι πόδες ἐπὶ γῆν ἄλλην ἀπ ἄλλης· οὐδέ σε δεῖ ἵππων ὄχημα ἤ τι θαλάττιον παρασκευάσαι, ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.

[9.] Τί οὖν ἐκείνη ἡ ἔνδον βλέπει; Ἄρτι μὲν ἐγειρομένη οὐ πάνυ τὰ λαμπρὰ δύναται βλέπειν. Ἐθιστέον οὖν τὴν ψυχὴν αὐτὴν πρῶτον μὲν τὰ καλὰ βλέπειν ἐπιτηδεύματα· εἶτα ἔργα καλά, οὐχ ὅσα αἱ τέχναι ἐργάζονται, ἀλλ' ὅσα οἱ ἄνδρες οἱ λεγόμενοι ἀγαθοί· εἶτα ψυχὴν ἴδε τῶν τὰ ἔργα τὰ καλὰ ἐργαζομένων. Πῶς ἂν οὖν ἴδοις ψυχὴν ἀγαθὴν οἷον τὸ κάλλος ἔχει; Ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε· κἂν μήπω σαυτὸν ἴδῃς καλόν, οἷα ποιητὴς ἀγάλματος, ὃ δεῖ καλὸν γενέσθαι, τὸ μὲν ἀφαιρεῖ, τὸ δὲ ἀπέξεσε, τὸ δὲ λεῖον, τὸ δὲ καθαρὸν ἐποίησεν, ἕως ἔδειξε καλὸν ἐπὶ τῷ ἀγάλματι πρόσωπον, οὕτω καὶ σὺ ἀφαίρει ὅσα περιττὰ καὶ ἀπεύθυνε ὅσα σκολιά, ὅσα σκοτεινὰ καθαίρων ἐργάζου εἶναι λαμπρὰ καὶ μὴ παύσῃ τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα, ἕως ἂν ἐκλάμψειέ σοι τῆς ἀρετῆς ἡ θεοειδὴς ἀγλαία, ἕως ἂν ἴδῃς σωφροσύνην ἐν ἁγνῷ βεβῶσαν βάθρῳ. Εἰ γέγονας τοῦτο καὶ εἶδες αὐτὸ καὶ σαυτῷ καθαρὸς συνεγένου οὐδὲν ἔχων ἐμπόδιον πρὸς τὸ εἷς οὕτω γενέσθαι οὐδὲ σὺν αὐτῷ ἄλλο τι ἐντὸς μεμιγμένον ἔχων, ἀλλ' ὅλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον, οὐ μεγέθει

Căci, dacă cineva ar alerga dorind să prindă aceste <imagini> ca şi cum ar fi reale, ar semăna celui ce voia să-şi prindă imaginea <chipului> frumos ce plutea pe oglinda apei (precum, îmi pare, povesteşte un mit[376]) şi care, aruncându-se în adâncul curentului, s-a făcut nevăzut[377]. La fel, cel ce se ataşează de corpurile frumoase şi nu le abandonează, nu cu corpul, ci cu sufletul, se va scufunda în adâncurile întunecate şi neplăcute inteligenţei unde va trăi, locuitor orb în împărăţia lui Hades[378], ca şi aici, în tovărăşia umbrelor. *Să fugim, aşadar, spre patria iubită*[379], am putea fi mai curând îndemnaţi. Ce este, deci, această fugă[380] şi cum <să urcăm>?[381] Vom ieşi în larg ca Ulise[382], spune <Homer>, de la vrăjitoarea Circe[383], sau de la Calypso[384], într-o relatare plină de sensuri ascunse[385], după părerea mea, când nu i-a mai plăcut să rămână, deşi avea parte de desfătări ale ochilor şi se înfrupta dintr-un prisos de frumuseţe sensibilă[386]. Patria noastră este <locul> de unde am venit şi tatăl nostru se află acolo. Ce fel de călătorie este, deci, şi ce fel de fugă? Nu cu picioarele trebuie împlinită[387], căci ele te poartă pretutindeni, de la un tărâm la altul; nici nu trebuie să pregăteşti un atelaj cu cai sau vreo corabie, ci trebuie să lepezi toate aceste lucruri, să nu le mai priveşti şi, ca şi cum ai închide ochii, să schimbi cealaltă privire şi s-o trezeşti[388] pe cea pe care toţi o au, dar puţini o folosesc[389].

|9.| Ce vede, aşadar, această privire interioară? Abia trezită, nu poate vedea obiectele prea strălucitoare[390]. Sufletul însuşi trebuie să se deprindă să vadă mai întâi ocupaţiile frumoase, apoi operele frumoase, nu pe cele făcute de artizani, ci pe cele săvârşite de cei socotiţi virtuoşi. Apoi, să privească sufletul celor ce realizează operele frumoase[391]. Cum ai putea, aşadar, vedea ce frumuseţe cuprinde un suflet virtuos? Revino asupra ta şi priveşte-te[392] şi, dacă nu te vezi frumos încă, precum făuritorul unei statui care trebuie să devină frumoasă elimină o parte, după ce a subţiat o alta, aici a şlefuit, dincolo a curăţat, până'când s-a ivit un chip frumos pe statuie, aşa şi tu elimină câte sunt de prisos şi îndreaptă câte sunt strâmbe, câte sunt întunecate, curăţându-le, fă-le să fie strălucitoare şi nu înceta *să-ţi făureşti propria statuie*[393], până când nu va transpare în tine strălucirea cu chip divin a virtuţii, până când vei putea vedea *cumpătarea aşezată pe un piedestal pur*[394]. Dacă ai devenit aceasta, ai văzut aceasta şi ai început să convieţuieşti curat cu tine însuţi, fără să te împiedice nimic să devii astfel şi neavând nimic amestecat în tine, ci fiind tu însuţi în întregime lumină adevărată[395], nemăsurată prin vreo mărime, nelimitată de vreun contur pentru micşorarea sa şi nesporită în

μεμετρημένον οὐδὲ σχήματι εἰς ἐλάττωσιν περιγραφὲν οὐδ' αὖ εἰς μέγεθος δι' ἀπειρίας αὐξηθέν, ἀλλ ἀμέτρητον πανταχοῦ, ὡς ἂν μεῖζον παντὸς μέτρου καὶ παντὸς κρεῖσσον ποσοῦ· εἰ τοῦτο γενόμενον σαυτὸν ἴδοις, ὄψις ἤδη γενόμενος θαρσήσας περὶ σαυτῷ καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἀναβεβηκὼς μηκέτι τοῦ δεικνύντος δεηθεὶς ἀτενίσας ἴδε· οὗτος γὰρ μόνος ὁ ὀφθαλμὸς τὸ μέγα κάλλος βλέπει. Ἐὰν δὲ ἴῃ ἐπὶ τὴν θέαν λημῶν κακίαις καὶ οὐ κεκαθαρμένος ἢ ἀσθενής, ἀνανδρίᾳ οὐ δυνάμενος τὰ πάνυ λαμπρὰ βλέπειν, οὐδὲν βλέπει, κἂν ἄλλος δεικνύῃ παρὸν τὸ ὁραθῆναι δυνάμενον. Τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θέᾳ. Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. Γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν. Ἥξει γὰρ πρῶτον ἀναβαίνων ἐπὶ τὸν νοῦν κἀκεῖ πάντα εἴσεται καλὰ τὰ εἴδη καὶ φήσει τὸ κάλλος τοῦτο εἶναι, τὰς ἰδέας· πάντα γὰρ ταύταις καλά, τοῖς νοῦ γεννήμασι καὶ οὐσίας. Τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν φύσιν προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν. Ὥστε ὁλοσχερεῖ μὲν λόγῳ τὸ πρῶτον καλόν· διαιρῶν δὲ τὰ νοητὰ τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον, τὸ δ ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ. Ἢ ἐν τῷ αὐτῷ τἀγαθὸν καὶ καλὸν πρῶτον θήσεται· πλὴν ἐκεῖ τὸ καλόν.

mărime datorită nelimitării, ci este peste tot nemăsurată, fiind superioară oricărei măsuri şi oricărei cantităţi[396]. Dacă ai văzut că ai devenit tu însuţi acest lucru, fiindcă ai devenit o viziune, căpătând încredere în tine însuţi şi pentru că te-ai întors deja în tine însuţi şi nu mai ai nevoie de călăuză[397], încordându-ţi atenţia[398], priveşte: căci doar acest ochi vede marea frumuseţe. Dar, dacă <sufletul> se îndreaptă spre contemplare pângărit de rele şi nepurificat sau neputincios, incapabil să vadă obiectele prea strălucitoare, nu vede nimic, chiar dacă altcineva îi arată ce lucru prezent este vizibil. Căci văzătorul trebuie să se dedice contemplării după ce s-a înrudit cu lucrul văzut şi s-a identificat cu el. Căci n-ar putea vreodată un ochi să vadă soarele, de n-a căpătat el însuşi chipul soarelui[399], şi nici sufletul n-ar putea vedea frumosul, dacă nu a devenit el însuşi frumos[400]. Să devină, deci, mai întâi orice suflet asemănător zeului şi frumos orice suflet, dacă are de gând să contemple pe zeu şi frumosul[401]. Deci, <sufletul> va trebui mai întâi să urce la inteligenţă, iar acolo va cunoaşte toate ideile frumoase şi va spune că acesta este frumosul, adică ideile. Căci toate sunt frumoase prin ele, care sunt odraslele inteligenţei şi ale fiinţei. Iar pe cel care se află dincolo de el îl numim natura binelui[402], care are frumosul drept scut înaintea sa[403]. Încât, printr-o formulă generală, spunem că el este frumosul primordial; dacă, însă, distingem inteligibilele, se va spune că frumosul inteligibil deţine locul ideilor[404], iar binele este *dincolo de el*[405] *şi este izvorul şi principiul* frumosului[406]. Sau se vor aşeza la acelaşi nivel binele şi frumosul originar: oricum, frumosul se află acolo sus[407].

VII (54).
Περὶ τοῦ πρώτου ἀγατοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἀγατῶν

[1.] Ἆρ᾽ ἄν τις ἕτερον εἴποι ἀγαθὸν ἑκάστῳ εἶναι ἢ τὴν κατὰ φύσιν τῆς ζωῆς ἐνέργειαν, καὶ εἴ τι ἐκ πολλῶν εἴη, τούτῳ εἶναι ἀγαθὸν τὴν τοῦ ἀμείνονος ἐν αὐτῷ ἐνέργειαν οἰκείαν καὶ κατὰ φύσιν ἀεὶ μηδὲν ἐλλείπουσαν; Ψυχῆς δὴ ἐνέργεια τὸ κατὰ φύσιν ἀγαθὸν αὐτῇ. Εἰ δὲ καὶ πρὸς τὸ ἄριστον ἐνεργοῖ ἀρίστη οὖσα, οὐ μόνον πρὸς αὐτὴν τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ καὶ ἁπλῶς τοῦτο ἀγαθὸν ἂν εἴη. Εἰ οὖν τι μὴ πρὸς ἄλλο ἐνεργοῖ ἄριστον ὂν τῶν ὄντων καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, πρὸς αὐτὸ δὲ τὰ ἄλλα, δῆλον, ὡς τοῦτο ἂν εἴη τὸ ἀγαθόν, δι᾽ ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῦ μεταλαμβάνειν ἔστι· τὰ δὲ ἄλλα διχῶς ἂν ἔχοι, ὅσα οὕτω τὸ ἀγαθόν, καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ ὡμοιῶσθαι καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ τὴν ἐνέργειαν ποιεῖσθαι. Εἰ οὖν ἔφεσις καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ ἄριστον ἀγαθόν, δεῖ τὸ ἀγαθὸν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπον μηδ᾽ ἐφιέμενον ἄλλου ἐν ἡσύχῳ οὖσαν πηγὴν καὶ ἀρχὴν ἐνεργειῶν κατὰ φύσιν οὖσαν καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιοῦσαν οὐ τῇ πρὸς ἐκεῖνα ἐνεργείᾳ, ἐκεῖνα γὰρ πρὸς αὐτήν, οὐ τῇ ἐνεργείᾳ οὐδὲ τῇ νοήσει τἀγαθὸν εἶναι, ἀλλ᾽ αὐτῇ μονῇ τἀγαθὸν εἶναι. Καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως.

VII (54).
Despre binele suprem şi celelalte bunuri[408]

[1.] S-ar putea oare spune că binele diferă de actul natural al vieţii fiecăruia şi, dacă o anume fiinţă are mai multe părţi, că binele este pentru ea actul părţii sale mai bune, naturale şi nelipsite vreodată de nimic?[409] De bună seamă că actul sufletului este pentru el binele natural. Şi, dacă el îşi îndreaptă activitatea spre ceea este optim, fiind el însuşi optim, binele nu ar fi doar pentru el, ci ar exista şi în mod absolut. Dacă, aşadar, o fiinţă nu îşi îndreaptă activitatea spre altceva, fiind cea mai bună dintre fiinţe şi aflându-se dincolo de fiinţe, dar celelalte îşi îndreaptă activitatea spre ea, este limpede că ea ar fi binele prin care participă şi celelalte fiinţe la bine; iar celelalte fiinţe, toate cele care ar deţine astfel binele, l-ar deţine în două feluri: şi prin identificarea cu el, şi prin îndreptarea activităţii lor spre el. Aşadar, dacă dorinţa şi activitatea lor se îndreaptă spre binele suprem, el (care nu priveşte spre altceva, nici nu doreşte altceva, căci nu se mişcă, fiind *sursa şi principiul*[410] actelor naturale şi dăruind forma sa celorlalte fiinţe) nu trebuie să fie bun prin actul său îndreptat spre ele (căci, de fapt, ele îşi îndreaptă actul spre acesta), nici prin act, nici prin gândire, ci tocmai prin această neclintire în integritate. Şi ca atare, fiind *dincolo de fiinţă*[411], el este şi dincolo de act şi dincolo de inteligenţă şi de intelecţie.

Καὶ γὰρ αὖ τοῦτο δεῖ τἀγαθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν· οὕτω γὰρ καὶ ἀληθὲς τὸ οὗ πάντα ἐφίεται. Δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα, ὥσπερ κύκλον πρὸς κέντρον ἀφ οὗ πᾶσαι γραμμαί. Καὶ παράδειγμα ὁ ἥλιος ὥσπερ κέντρον ὢν πρὸς τὸ φῶς τὸ παρ' αὐτοῦ ἀνηρτημένον πρὸς αὐτόν· πανταχοῦ γοῦν μετ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀποτέτμηται: κἂν ἀποτεμεῖν ἐθελήσῃς ἐπὶ θάτερα, πρὸς τὸν ἥλιόν ἐστι τὸ φῶς.

|2.| Τὰ δὲ ἄλλα πάντα πρὸς αὐτὸ πῶς; Ἢ τὰ μὲν ἄψυχα πρὸς ψυχήν, ψυχὴ δὲ πρὸς αὐτὸ διὰ νοῦ. Ἔχει δέ τι αὐτοῦ τῷ ἕν πως καὶ τῷ ὄν πως ἕκαστον εἶναι. Καὶ μετέχει δὲ καὶ εἴδους· ὡς οὖν μετέχει τούτων, οὕτω καὶ τοῦ ἀγαθοῦ. Εἰδώλου ἄρα· ὧν γὰρ μετέχει, εἴδωλα ὄντος καὶ ἑνός, καὶ τὸ εἶδος ὡσαύτως. Ψυχῇ δὲ τὸ ζῆν, τῇ μὲν πρώτῃ τῇ μετὰ νοῦν, ἐγγυτέρω ἀληθείας, καὶ διὰ νοῦ ἀγαθοειδὲς αὕτη· ἔχοι δ' ἂν τὸ ἀγαθόν, εἰ πρὸς ἐκεῖνο βλέποι· νοῦς δὲ μετὰ τἀγαθόν. Ζωὴ τοίνυν, ὅτῳ τὸ ζῆν, τὸ ἀγαθόν, καὶ νοῦς, ὅτῳ νοῦ μέτεστιν· ὥστε ὅτῳ ζωὴ μετὰ νοῦ, διχῶς καὶ ἐπ' αὐτό.

|3.| Εἰ δὴ ζωὴ ἀγαθόν, ὑπάρχει τοῦτο ζῶντι παντί; Ἢ οὔ· χωλεύει γὰρ ἡ ζωὴ τῷ φαύλῳ, ὥσπερ ὄμμα τῷ μὴ καθαρῶς ὁρῶντι· οὐ γὰρ ποιεῖ τὸ ἔργον αὐτοῦ. Εἰ δὴ ἡ ζωὴ ἡμῖν, ᾗ μέμικται κακόν, ἀγαθόν, πῶς οὐχ ὁ θάνατος κακόν; Ἢ τίνι; Τὸ γὰρ κακὸν συμβεβηκέναι δεῖ τῷ· ὃ δ' οὐκ ἔστιν ἔτι ὄν, ᾗ, εἰ ἔστιν, ἐστερημένον ζωῆς, οὐδ' οὕτω κακὸν τῷ λίθῳ. Εἰ δ' ἔστι ζωὴ καὶ ψυχὴ μετὰ θάνατον, ἤδη ἂν εἴη ἀγαθόν, ὅσῳ μᾶλλον ἐνεργεῖ τὰ αὐτῆς ἄνευ σώματος. Εἰ δὲ τῆς ὅλης γίνεται, τί ἂν ἐκεῖ οὔσῃ εἴη κακόν; Καὶ ὅλως ὥσπερ τοῖς θεοῖς ἀγαθὸν μέν ἐστι, κακὸν δὲ οὐδέν, οὕτως οὐδὲ τῇ ψυχῇ τῇ σωζούσῃ τὸ καθαρὸν αὐτῆς· εἰ δὲ μὴ σώζοι, οὐχ ὁ θάνατος ἂν εἴη κακὸν αὐτῇ, ἀλλ' ἡ ζωή. Εἰ δὲ καὶ ἐν Ἅιδου δίκαι, πάλιν αὐτῇ ἡ ζωὴ κἀκεῖ κακόν, ὅτι μὴ ζωὴ μόνον. Ἀλλ' εἰ σύνοδος μὲν ψυχῆς καὶ σώματος ζωή, θάνατος δὲ διάλυσις τούτων, ἡ ψυχὴ ἔσται ἀμφοτέρων δεκτική. Ἀλλ' εἰ ἀγαθὴ ἡ ζωή, πῶς ὁ θάνατος

Într-adevăr, trebuie să concepem binele ca pe cel de care toate ființele depind[412], deși el nu depinde de nici una. Astfel, el este acea realitate *la care aspiră toate ființele*[413]. Trebuie, așadar, să rămână același, iar spre el să se întoarcă toate ființele, ca un cerc spre centrul din care <pornesc> toate razele. Și soarele este o imagine pentru el deoarece este ca un centru pentru lumina emanată din el: căci îl însoțește pretutindeni și nu este retezată din el; și dacă ai vrea să-l divizi, lumina rămâne de partea soarelui.

[2.] Și cum <sunt purtate> spre el toate celelalte? Cele neînsuflețite <sunt purtate> spre suflet, pe când sufletul spre bine prin inteligență. El are ceva din ea pentru că ambele sunt cumva unu și ființă. El mai participă și la o formă: așadar, pe cât participă la acestea, participă și la bine, ca la o imagine: căci cele la care participă sunt imagini ale ființei și ale unului, ca și forma. Dar sufletul posedă viața, iar cel care urmează imediat inteligenței, fiind mai aproape de adevăr, primește prin inteligență forma binelui. El ar putea chiar deține binele, privind spre el[414]; dar după bine[415] vine inteligența. Așadar, viața este binele pentru ființa care participă la actul vieții, iar inteligența pentru cea care participă la inteligență: așa încât cea care participă atât la viață cât și la inteligență tinde în două feluri și spre bine.

[3.] Dacă viața este binele, este acest bine la îndemâna oricărui viețuitor?[416] De bună seamă că nu: căci în cazul unui viețuitor plin de strâmbătate viața șchioapătă, ca ochiul celui care nu vede limpede, căci nu-și împlinește funcția. Dacă viața noastră, în care se amestecă răul, este pentru noi binele, de ce nu este moartea răul? Sau pentru cine este?[417] Căci răul i se petrece unei ființe cu necesitate. Or, ceea ce nu există nu mai este ființă sau, dacă există, este fără viață, și astfel, pentru o piatră, de pildă, nu există răul. Iar dacă există viață și suflet după moarte, sufletul ar fi binele, în măsura în care își împlinește sarcinile mai bine fără corp. Dar dacă el devine apoi parte a sufletului universal, ce rău ar putea să-i parvină când va fi acolo? Și, într-un cuvânt, precum au parte zeii numai de bine iar de rău deloc, tot așa este și pentru sufletul care își păstrează puritatea: dacă nu și-o păstrează, atunci nu moartea este răul pentru el, ci viața. Iar dacă sunt pedepse și în Hades, la fel, pentru el viața este și acolo răul, căci nu este doar viață. Dar dacă viața este compusul dintre suflet și corp, iar moartea este separarea lor[418], sufletul va fi receptorul ambelor[419]. Dar, dacă viața este

οὐ κακόν; Ἡ ἀγαθὴ μὲν ἡ ζωὴ οἷς ἐστιν, ἀγαθὸν οὐ καθόσον σύνοδος, ἀλλ᾽ ὅτι δι᾽ ἀρετῆς ἀμύνεται τὸ κακόν· ὁ δὲ θάνατος μᾶλλον ἀγαθόν. Ἢ λεκτέον αὐτὴν μὲν τὴν ἐν σώματι ζωὴν κακὸν παρ᾽ αὐτῆς, τῇ δὲ ἀρετῇ ἐν ἀγαθῷ γίνεσθαι τὴν ψυχὴν οὐ ζῶσαν τὸ σύνθετον, ἀλλ᾽ ἤδη χωρίζουσαν ἑαυτήν.

bună, de ce nu ar fi moartea răul?[420] Pentru ființele care au parte de o viață bună, binele nu există întrucât există ansamblul, ci fiindcă îndepărtează răul prin virtute: iar moartea este mai degrabă un bine. Or, trebuie spus că viața în corp este un rău care provine de la ea însăși, pe când sufletul este plasat în bine prin virtute, pentru că nu trăiește viața compusului, ci trăiește ca și cum ar fi deja despărțit <de corp>.

VIII (51).
Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακὰ

[1.] Οἱ ζητοῦντες, πόθεν τὰ κακὰ εἴτ' οὖν εἰς τὰ ὄντα εἴτε περὶ γένος τῶν ὄντων παρελήλυθεν, ἀρχὴν ἂν προσήκουσαν τῆς ζητήσεως ποιοῖντο, εἰ τί ποτ' ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ ἡ κακοῦ φύσις πρότερον ὑποθεῖντο. Οὕτω γὰρ καὶ ὅθεν ἐλήλυθε καὶ ὅπου ἵδρυται καὶ ὅτῳ συμβέβηκε γνωσθείη, καὶ ὅλως εἰ ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν ὁμολογηθείη. Κακοῦ δὲ φύσιν τίνι ποτὲ δυνάμει τῶν ἐν ἡμῖν γνοίημεν ἄν, τῆς γνώσεως ἑκάστων δι' ὁμοιότητος γιγνομένης, ἄπορον ἂν εἴη. Νοῦς μὲν γὰρ καὶ ψυχὴ εἴδη ὄντα εἰδῶν καὶ τὴν γνῶσιν ἂν ποιοῖντο, καὶ πρὸς αὐτὰ ἂν ἔχοιεν τὴν ὄρεξιν· εἶδος δὲ τὸ κακὸν πῶς ἄν τις φανταζοιτο ἐν ἀπουσίᾳ παντὸς ἀγαθοῦ ἰνδαλλόμενον; Ἀλλ' εἰ, ὅτι τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ γένοιτ' ἂν ἐπιστήμη καὶ τῷ ἀγαθῷ ἐναντίον τὸ κακόν, ἥπερ τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ τοῦ κακοῦ ἔσται, ἀναγκαῖον περὶ ἀγαθοῦ διιδεῖν τοῖς μέλλουσι τὰ κακὰ γνώσεσθαι, ἐπείπερ προηγούμενα τὰ ἀμείνω τῶν χειρόνων καὶ εἴδη, τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ στέρησις μᾶλλον. Ζήτημα δ' ὅμως καὶ πῶς ἐναντίον τὸ ἀγαθὸν τῷ κακῷ· εἰ μὴ ἄρα, ὡς τὸ μὲν ἀρχή, τὸ δὲ ἔσχατον, ἢ τὸ μὲν ὡς εἶδος, τὸ δὲ ὡς στέρησις. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον.

VIII (51).
Despre ce sunt şi de unde provin relele

|1.| Cine cercetează sursa relelor, fie printre realităţi, fie într-un gen al lor, s-ar cuveni să îşi înceapă studiul întrebându-se mai întâi ce este, de fapt, răul şi care este natura lui. Astfel, s-ar cunoaşte şi de unde a venit şi unde s-a stabilit şi cu cine s-a unit şi, în general, s-ar şti dacă el există între realităţi. Ar fi, însă, imposibil <să spunem> prin care dintre puterile din noi am putea cunoaşte natura răului, de vreme ce cunoaşterea fiecăruia dintre <lucruri> provine din asemănare[421]. Căci intelectul şi sufletul, fiind forme, produc cunoaşterea formelor şi au o tendinţă naturală spre ele; în schimb, cum şi-ar putea imagina cineva că răul este o formă, de vreme ce apare în absenţa întregului bine? Însă, fiindcă cunoaşterea <lucrurilor> opuse există[422], dacă răul este opusul binelui, cunoaşterea binelui va fi aceeaşi cu cea a răului; apoi cei care pretind că au cunoaşterea răului au nevoie şi de o percepţie clară a binelui, de vreme ce mai binele precede mai răul, iar mai binele este formă, dar mai răul nu este <formă>, ci mai degrabă o privaţie. <Trebuie> de asemenea cercetat cum este binele opusul răului. Dacă nu <ar fi opuse>, atunci, când unul <este> începutul, celălalt <ar fi sfârşitul> sau unul ar fi o formă, iar celălalt negarea ei. Dar despre toate acestea mai târziu[423].

|2.| Νῦν δὲ λεγέσθω, τίς ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις, καθ' ὅσον τοῖς παροῦσι λόγοις προσήκει. Ἔστι δὲ τοῦτο, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὗ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κἀκείνου δεόμενα· τὸ δ' ἐστὶν ἀνενδεές, ἱκανὸν ἑαυτῷ, μηδενὸς δεόμενον, μέτρον πάντων καὶ πέρας, δοὺς ἐξ αὐτοῦ νοῦν καὶ οὐσίαν καὶ ψυχὴν καὶ ζωὴν καὶ περὶ νοῦν ἐνέργειαν. Καὶ μέχρι μὲν τούτου καλὰ πάντα· αὐτός τε γὰρ ὑπέρκαλος καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ, νοῦ ἐκείνου ὄντος οὐ κατὰ νοῦν, ὃν οἰηθείη ἄν τις κατὰ τοὺς παρ' ἡμῖν λεγομένους νοῦς εἶναι τοὺς ἐκ προτάσεων συμπληρουμένους καὶ τῶν λεγομένων συνιέναι δυναμένους λογιζομένους τε καὶ τοῦ ἀκολούθου θεωρίαν ποιουμένους ὡς ἐξ ἀκολουθίας τὰ ὄντα θεωμένους ὡς πρότερον οὐκ ἔχοντας, ἀλλὰ κενοὺς ἔτι πρὶν μαθεῖν ὄντας, καίτοι νοῦς ὄντας. Οὐ δὴ ἐκεῖνος ὁ νοῦς τοιοῦτος, ἀλλ' ἔχει πάντα καὶ ἔστι πάντα καὶ σύνεστιν αὐτῷ συνὼν καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων. Οὐ γὰρ ἄλλα, ὁ δὲ ἄλλος: οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ: ὅλον τε γάρ ἐστιν ἕκαστον καὶ πανταχῇ πᾶν: καὶ οὐ συγκέχυται, ἀλλὰ αὖ χωρίς. Τὸ γοῦν μεταλαμβάνον οὐχ ὁμοῦ πάντων, ἀλλ ὅτου δύναται μεταλαμβάνει. Καὶ ἔστι πρώτη ἐνέργεια ἐκείνου καὶ πρώτη οὐσία ἐκείνου μένοντος ἐν ἑαυτῷ· ἐνεργεῖ μέντοι περὶ ἐκεῖνον οἷον περὶ ἐκεῖνον ζῶν. Ἡ δὲ ἔξωθεν περὶ τοῦτον χορεύουσα ψυχὴ ἐπὶ αὐτὸν βλέπουσα καὶ τὸ εἴσω αὐτοῦ θεωμένη τὸν θεὸν δι' αὐτοῦ βλέπει. Καὶ οὗτος θεῶν ἀπήμων καὶ μακάριος βίος καὶ τὸ κακὸν οὐδαμοῦ ἐνταῦθα καὶ εἰ ἐνταῦθα ἔστη, κακὸν οὐδὲν ἂν ἦν, ἀλλὰ πρῶτον καὶ δεύτερα τἀγαθὰ καὶ τρίτα· περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντα ἐστί, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον πάντων καλῶν, καὶ πάντα ἐστὶν ἐκείνου, καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα.

|3.| Εἰ δὴ ταὐτά ἐστι τὰ ὄντα καὶ τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακὸν ἐνείη, οὐδ' ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων· ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα. Λείπεται τοίνυν, εἴπερ ἔστιν, ἐν τοῖς μὴ οὖσιν εἶναι οἷον εἶδός τι τοῦ μὴ ὄντος ὂν καὶ περί τι τῶν μεμιγμένων τῷ μὴ ὄντι ἢ ὁπωσοῦν κοινωνούντων τῷ μὴ ὄντι. Μὴ ὂν δὲ οὔτι τὸ παντελῶς μὴ

[2.] Să stabilim acum natura binelui[424], conform cerinței discursului de față. Este ceva de care toate depind și spre care aspiră toate ființele ca să-l aibă ca principiu[425] și de care au nevoie; este <ceva căruia> nu-i lipsește nimic, fiind suficient sieși, nu îi trebuie nimic, este măsura și limita tuturor și a dat din el însuși intelectul, esența, sufletul, viața și activitatea intelectuală. Până la el, toate sunt frumoase; dar el însuși este frumos dincolo de frumusețe și rege în sfera inteligibilă și transcende acest intelect. „Intelect" <aici> nu este ceea ce ar putea crede cineva în analogie cu ceea ce noi spunem că sunt intelectele care își iau conținuturile de la premise și care pot înțelege ceea ce se spune și raționează discursiv și observă ceea ce urmează, contemplând realitatea ca pe o consecință <a raționării>, de vreme ce nu au avut-o la început, ci erau privați de ea înainte să o învețe, deși erau intelecte. Acel intelect nu le seamănă, ci are toate <lucrurile> și este toate <lucrurile> și se află împreună cu ele când este împreună cu sine, și le are pe toate fără să le aibă. Căci nu sunt alte <intelecte>, ci un alt <intelect>; nici fiecare dintre lucruri nu se află separat în el, întrucât fiecare este un întreg și întregul este pretutindeni. Cu toate acestea, nu este confuz, ci <fiecare există> separat. Desigur, nu participă la toate deodată, ci participă la fiecare pe cât poate[426]. <Acest intelect> este actul prim al <binelui> și substanța primă a acestui <bine> care rămâne în el; dar <intelectul> acționează în jurul <binelui> tot așa cum trăiește în jurul lui. Sufletul dansează din exterior în jurul <intelectului> și privește spre el și, contemplând interiorul lui, vede zeul prin el. Aceasta este viața plăcută și fericită a zeilor[427] și aici nu există răul, și dacă <lucrurile> s-ar fi oprit aici, nu ar mai fi existat nici un rău, ci doar primul și al doilea și al treilea bine; toate <lucrurile> se află în jurul regelui universului, iar el este cauza tuturor celor frumoase și toate îi aparțin, însă al doilea bine se află în jurul <celor de rangul> al doilea, iar al treilea în jurul <celor de rangul> al treilea[428].

[3.] Dacă aceasta este realitatea și ceea ce este dincolo de realitate, răul nu ar putea să existe nici în realitate, nici în ceea ce se află dincolo de realitate, fiindcă acestea sunt bune[429]. Dacă <răul> există, el se află printre cele non-existente, ca o formă oarecare a non-existenței, și <aparține> unuia dintre <lucrurile> amestecate cu neființa[430], sau unuia dintre participantele la neființă. Neființa nu

ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος: οὐχ οὕτω δὲ μὴ ὂν ὡς κίνησις καὶ στάσις ἡ περὶ τὸ ὄν, ἀλλ' ὡς εἰκὼν τοῦ ὄντος ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν. Τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ αἰσθητὸν πᾶν καὶ ὅσα περὶ τὸ αἰσθητὸν πάθη ἢ ὕστερόν τι τούτων καὶ ὡς συμβεβηκὸς τούτοις ἢ ἀρχὴ τούτων ἢ ἕν τι τῶν συμπληρούντων τοῦτο τοιοῦτον ὄν. Ἤδη γὰρ ἄν τις εἰς ἔννοιαν ἥκοι αὐτοῦ οἷον ἀμετρίαν εἶναι πρὸς μέτρον καὶ ἄπειρον πρὸς πέρας καὶ ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικὸν καὶ ἀεὶ ἐνδεὲς πρὸς αὔταρκες, ἀεὶ ἀόριστον, οὐδαμῇ ἑστώς, παμπαθές, ἀκόρητον, πενία παντελής: καὶ οὐ συμβεβηκότα ταῦτα αὐτῷ, ἀλλ' οἷον οὐσία αὐτοῦ ταῦτα, καὶ ὅ τι ἂν αὐτοῦ μέρος ἴδῃς, καὶ αὐτὸ πάντα ταῦτα· τὰ δ' ἄλλα, ὅσα ἂν αὐτοῦ μεταλάβῃ καὶ ὁμοιωθῇ, κακὰ μὲν γίνεσθαι, οὐχ ὅπερ δὲ κακὰ εἶναι. Τίνι οὖν ὑποστάσει ταῦτα πάρεστιν οὐχ ἕτερα ὄντα ἐκείνης, ἀλλ' ἐκείνη; Καὶ γὰρ εἰ ἑτέρῳ συμβαίνει τὸ κακόν, δεῖ τι πρότερον αὐτὸ εἶναι, κἂν μὴ οὐσία τις ᾖ. Ὡς γὰρ ἀγαθὸν τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὃ συμβέβηκεν, οὕτω καὶ κακὸν τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ἤδη κατ' ἐκεῖνο συμβεβηκὸς ἑτέρῳ. Τίς οὖν ἀμετρία, εἰ μὴ ἐν τῷ ἀμέτρῳ; Τί δὲ μέτρον μὴ ἐν τῷ μεμετρημένῳ; Ἀλλ' ὥσπερ ἐστὶ μέτρον μὴ ἐν τῷ μεμετρημένῳ, οὕτω καὶ ἀμετρία οὐκ ἐν ἀμέτρῳ. Εἰ γὰρ ἐν ἄλλῳ, ἢ ἐν ἀμέτρῳ, ἀλλ' οὐ δεῖ αὐτῷ ἀμετρίας αὐτῷ ἀμέτρῳ ὄντι, ἢ ἐν μεμετρημένῳ· ἀλλ' οὐχ οἷόν τε τὸ μεμετρημένον ἀμετρίαν ἔχειν καθ' ὃ μεμέτρηται. Καὶ οὖν εἶναί τι καὶ ἄπειρον καθ' αὐτὸ καὶ ἀνείδεον αὖ αὐτὸ καὶ τὰ ἄλλα τὰ πρόσθεν, ἃ τὴν τοῦ κακοῦ ἐχαρακτήριζε φύσιν, καὶ εἴ τι μετ' ἐκεῖνο τοιοῦτον, ἢ μεμιγμένον ἔχει τοῦτο ἢ βλέπον πρὸς αὐτό ἐστι τοιοῦτον ἢ ποιητικόν ἐστι τοιούτου. Τὴν δ' ὑποκειμένην σχήμασι καὶ εἴδεσι καὶ μορφαῖς καὶ μέτροις καὶ πέρασι καὶ ἀλλοτρίῳ κόσμῳ κοσμουμένην, μηδὲν παρ' αὐτῆς ἀγαθὸν ἔχουσαν, εἴδωλον δὲ ὡς πρὸς τὰ ὄντα, κακοῦ δὴ οὐσίαν, εἴ τις καὶ δύναται κακοῦ οὐσία εἶναι, ταύτην ἀνευρίσκει ὁ λόγος κακὸν εἶναι πρῶτον καὶ καθ' αὐτὸ κακόν.

|4.| Σωμάτων δὲ φύσις, καθόσον μετέχει ὕλης, κακὸν ἂν οὐ πρῶτον εἴη· ἔχει μὲν γὰρ εἶδός τι οὐκ ἀληθινὸν ἐστέρηταί τε ζωῆς φθείρει τε ἄλληλα φορά τε παρ' αὐτῶν

<înseamnă> neființă absolută, ci numai altceva decât ființa; nu neființă la fel ca mișcarea și repausul care <afectează> ființa[431], ci ca o imagine[432] a ființei sau mai degrabă neființă[433]. Așa este întreaga lume sensibilă și, de asemenea, întreaga experiență sensibilă și orice îi este posterior sau accidental, precum și principiul acestora sau vreunul dintre <elementele> care umplu ceea ce este astfel. S-ar putea ajunge acum la concluzia că <răul este> ca lipsa de măsură față de măsură, nelimitarea față de limită, lipsa de formă față de principiul formator, continua lipsă față de autarhie: veșnic nedefinit, nicăieri stabil, afectat de toate, nesătul, de o sărăcie completă[434]. Căci <toate> acestea nu-i sunt întâmplătoare, ci sunt ca și esența lui, fiindcă orice parte a lui ai vedea, așa sunt toate; celelalte <lucruri> care participă la el și îi seamănă vor deveni rele, deși nu sunt rele. Așadar, a cui ipostază este cea în care sunt prezente <toate lucrurile>, însă nu ca ceva diferit de ea, ci ca ea însăși? Dacă se întâmplă ca răul <să existe> în altceva, trebuie să existe mai întâi în sine, chiar dacă nu este o substanță. Căci, precum există binele în sine și cel prin accident, tot așa <ar trebui să existe> răul în sine și cel aflat accidental într-un altul. Căci ce este nemăsuratul, dacă nu se află în ceva nemăsurat? Și ce este măsura, de nu se află în ceva măsurat? Dar, după cum există măsură care nu este în ceva măsurat, tot așa <există> lipsă de măsură în ceva măsurat. Dacă se află în altceva, este în ceva nemăsurat (însă atunci nu va avea nevoie de lipsa de măsură dacă este nemăsurat el însuși), fie în ceva măsurat; dar nu <este posibil> ca ceea ce este măsurat să aibă lipsă de măsură, în sensul în care poate fi măsurat. Așadar, <trebuie> să existe ceva nelimitat în sine și ceva lipsit de formă și toate celelalte pe care <le-am menționat> mai înainte când a fost caracterizată natura răului. Iar dacă <există> ceva de același fel posterior acestuia, <acel ceva> fie conține un amestec din acesta, fie este asemănător cu acesta fiindcă privește spre el, fie este creatorul lui. Acel <lucru> care stă la baza configurațiilor, a ideilor, a formelor, a măsurilor și a limitelor, împodobit cu o podoabă străină, nu are nici un bine lângă el, este doar o copie asemănătoare ființei, o substanță a răului, dacă poate exista o substanță a lui. Aceasta este ceea ce ne arată raționamentul: există un rău inițial, răul absolut.

[4.] Natura corpurilor, pe cât participă la materie, ar putea fi ceva rău, însă nu răul inițial; căci <corpurile> au o formă, însă nu <forma> adevărată, și sunt lipsite de viață și în mișcarea lor

ἄτακτος ἐμπόδιά τε ψυχῆς πρὸς τὴν αὐτῆς ἐνέργειαν φεύγει τε οὐσίαν ἀεὶ ῥέοντα, δεύτερον κακόν: ψυχὴ δὲ καθ᾽ ἑαυτὴν μὲν οὐ κακὴ οὐδ αὖ πᾶσα κακή. Ἀλλὰ τίς ἡ κακή; Οἷόν φησι· δουλωσάμενοι μὲν ᾧ πέφυκε κακία ψυχῆς ἐγγίγνεσθαι, ὡς τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς εἴδους τὸ κακὸν δεχομένου, ἀμετρίαν καὶ ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν, ἐξ ὧν καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἡ ἄλλη ψυχῆς κακία, ἀκούσια παθήματα, δόξας ψευδεῖς ἐμποιοῦντα κακά τε νομίζειν καὶ ἀγαθὰ ἃ φεύγει τε καὶ διώκει. Ἀλλὰ τί τὸ πεποιηκὸς τὴν κακίαν ταύτην καὶ πῶς εἰς ἀρχὴν ἐκείνην καὶ αἰτίαν ἀνάζεις; Ἢ πρῶτον μὲν οὐκ ἔξω ὕλης οὐδὲ καθ᾽ αὑτὴν εἶναι ἡ ψυχὴ ἡ τοιαύτη. Μέμικται οὖν ἀμετρίᾳ καὶ ἄμοιρος εἴδους τοῦ κοσμοῦντος καὶ εἰς μέτρον ἄγοντος: σώματι γὰρ ἐγκέκραται ὕλην ἔχοντι. Ἔπειτα δὲ καὶ τὸ λογιζόμενον εἰ βλάπτοιτο, ὁρᾶν κωλύεται καὶ τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἐπισκοτεῖσθαι τῇ ὕλῃ καὶ πρὸς ὕλην νενευκέναι καὶ ὅλως οὐ πρὸς οὐσίαν, ἀλλὰ πρὸς γένεσιν ὁρᾶν, ἧς ἀρχὴ ἡ ὕλης φύσις οὕτως οὖσα κακὴ ὡς καὶ τὸ μήπω ἐν αὐτῇ, μόνον δὲ βλέψαν εἰς αὐτήν, ἀναπιμπλάναι κακοῦ ἑαυτῆς. Ἄμοιρος γὰρ παντελῶς οὖσα ἀγαθοῦ καὶ στέρησις τούτου καὶ ἄκρατος ἔλλειψις ἐξομοιοῖ ἑαυτῇ πᾶν ὅ τι ἂν αὐτῆς προσάψηται ὁπωσοῦν. Ἡ μὲν οὖν τελεία καὶ πρὸς νοῦν νεύουσα ψυχὴ ἀεὶ καθαρὰ καὶ ὕλην ἀπέστραπται καὶ τὸ ἀόριστον ἅπαν καὶ τὸ ἄμετρον καὶ κακὸν οὔτε ὁρᾷ οὔτε πελάζει· καθαρὰ οὖν μένει ὁρισθεῖσα νῷ παντελῶς. Ἡ δὲ μὴ μείνασα τοῦτο, ἀλλ ἐξ αὐτῆς προελθοῦσα τῷ μὴ τελείῳ μηδὲ πρώτῳ οἷον ἴνδαλμα ἐκείνης τῷ ἐλλείμματι καθόσον ἐνέλιπεν ἀοριστίας πληρωθεῖσα σκότος ὁρᾷ καὶ ἔχει ἤδη ὕλην βλέπουσα εἰς ὃ μὴ βλέπει, ὡς λεγόμεθα ὁρᾶν καὶ τὸ σκότος.

[5.] Ἀλλ᾽ εἰ ἡ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ αἰτία τοῦ ὁρᾶν καὶ συνεῖναι τῷ σκότει, τὸ κακὸν εἴη ἂν ἐν τῇ ἐλλείψει ἢ τῷ σκότῳ τῇ ψυχῇ καὶ πρῶτον - δεύτερον δὲ ἔστω τὸ σκότος - καὶ ἡ φύσις τοῦ κακοῦ οὐκέτι ἐν τῇ ὕλῃ, ἀλλὰ καὶ πρὸ τῆς ὕλης. Ἢ οὐκ ἐν τῇ ὁπωσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ᾽ ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν· τὸ γοῦν ἐλλεῖπον ὀλίγῳ τοῦ ἀγαθοῦ οὐ

dezordonată se distrug unele pe altele şi, tulburând sufletul de la propria-i activitate, fug de esenţă, fiind în necurmată schimbare[435], ca un al doilea rău; în schimb, sufletul nu este în sine rău şi nici toate <lucrurile> nu sunt rele. Dar care este <atunci sufletul> rău? Cum spune <Platon> „*au fost aduşi în robie cei în care se află <partea> sufletului pe care răul o stăpâneşte natural*"[436], fiindcă partea iraţională a sufletului acceptă răul, <adică> lipsa de măsură şi excesul şi defectul, din care <provin> ticăloşia şi laşitatea şi celelalte rele ale sufletului, afecţiunile involuntare care produc opiniile false; <toate acestea> determină <sufletul> să se gândească la cele pe care le evită şi pe care le caută, <anume la cele> rele şi la cele bune. Însă ce este cel care a produs acest <suflet> rău şi cum vei ajunge la acea sursă şi cauză <a lui>? Mai întâi, <trebuie spus că> acest suflet nu este în afara materiei <şi> nici în sine însuşi. Aşadar, este amestecat cu lipsa de măsură, neparticipând la formele celui care creează ordinea şi diminuând măsura; căci este amestecat cu trupul care are materie. Apoi, dacă şi facultatea raţională este vătămată, atunci atât afectele cât şi materia care o întunecă o vor împiedica să vadă, şi ea se va înclina spre materie şi nu va privi spre esenţă, ci spre devenire, iar principiul devenirii este natura materiei şi astfel este atât de rea încât nu influenţează cu propriul rău ceea ce se află în ea, ci doar pe cel care priveşte spre ea. Ea este total lipsită de bine, este o privare şi o lipsă totală de bine şi face ca tot ceea ce vine în contact cu ea să îi semene. Aşadar, sufletul desăvârşit care se îndreaptă spre intelect este veşnic pur şi se îndepărtează de materie şi nici nu priveşte, nici nu se apropie de întregul nedefinit şi de lipsa de măsură şi de rău în general. Deci rămâne pur, total definit de intelect. <Sufletul> care nu a rămas astfel, ci a ieşit din sine pentru că nu este desăvârşit, nici originar, ci este din cauza neajunsului ca o copie a celui <originar> şi atât timp cât se extinde este umplută cu indeterminări, vede întunericul şi conţine deja materie privind spre cel care nu priveşte, ca şi cum am spune că el „vede" chiar şi întunericul.

|5.| Dar, dacă lipsa de bine este cauza faptului de a privi întunericul şi de a fi în întuneric, răul <sufletului> ar consta în <această> lipsă sau în partea întunecată de suflet şi <acesta ar fi răul> iniţial, iar întunericul trebuie să fie al doilea <rău>, iar natura răului nu ar fi deloc în materie, ci mai presus de materie. Dar răul nu se găseşte în orice fel de lipsă, ci în lipsa totală; de exemplu, lucrul care este lipsit doar puţin de bine nu este un rău, căci poate fi desăvârşit când

κακόν, δύναται γὰρ καὶ τέλεον εἶναι ὡς πρὸς φύσιν τὴν αὐτοῦ. Ἀλλ' ὅταν παντελῶς ἐλλείπῃ, ὅπερ ἐστὶν ἡ ὕλη, τοῦτο τὸ ὄντως κακὸν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν. Οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἔχει ἡ ὕλη, ἵνα ἀγαθοῦ ταύτῃ μετεῖχεν, ἀλλ' ὁμώνυμον αὐτῇ τὸ εἶναι, ὡς ἀληθὲς εἶναι λέγειν αὐτὸ μὴ εἶναι. Ἡ οὖν ἔλλειψις ἔχει μὲν τὸ μὴ ἀγαθὸν εἶναι, ἡ δὲ παντελὴς τὸ κακόν: ἡ δὲ πλείων τὸ πεσεῖν εἰς τὸ κακὸν δύνασθαι καὶ ἤδη κακόν. Τῷ χρὴ τὸ κακὸν νοεῖσθαι μὴ τόδε τὸ κακόν, οἷον ἀδικίαν ἢ ἄλλην τινὰ κακίαν, ἀλλ' ἐκεῖνο ὃ οὐδὲν μέν πω τούτων, ταῦτα δὲ οἷον εἴδη ἐκείνου προσθήκαις εἰδοποιούμενα· οἷον ἐν μὲν ψυχῇ πονηρίαν καὶ ταύτης αὖ εἴδη ἢ ὕλῃ περὶ ἥν, ἢ τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς, ἢ τῷ τὸ μὲν οἷον ὁρᾶν εἶναι, τὸ δὲ ὁρμᾶν ἢ πάσχειν. Εἰ δέ τις θεῖτο καὶ τὰ ἔξω ψυχῆς κακὰ εἶναι, πῶς ἐπ' ἐκείνην τὴν φύσιν ἀνάξει, οἷον νόσον, πενίαν; Ἢ νόσον μὲν ἔλλειψιν καὶ ὑπερβολὴν σωμάτων ἐνύλων τάξιν καὶ μέτρον οὐκ ἀνεχομένων, αἶσχος δὲ ὕλην οὐ κρατηθεῖσαν εἴδει, πενίαν δὲ ἔνδειαν καὶ στέρησιν ὧν ἐν χρείᾳ ἐσμὲν διὰ τὴν ὕλην ᾗ συνεζεύγμεθα φύσιν ἔχουσαν χρησμοσύνην εἶναι. Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς λέγεται, οὐ θετέον ἡμᾶς ἀρχὴν κακῶν εἶναι κακοὺς παρ' αὐτῶν ὄντας, ἀλλὰ πρὸ ἡμῶν ταῦτα: ἃ δ' ἂν ἀνθρώπους κατάσχῃ, κατέχειν οὐχ ἑκόντας, ἀλλ' εἶναι μὲν ἀποφυγὴν κακῶν τῶν ἐν ψυχῇ τοῖς δυνηθεῖσι, πάντας δὲ οὐ δύνασθαι. Θεοῖς δὲ ὕλης παρούσης τοῖς αἰσθητοῖς τὸ κακὸν μὴ παρεῖναι, τὴν κακίαν ἣν ἄνθρωποι ἔχουσιν, ὅτι μηδ ἀνθρώποις ἅπασι· κρατεῖν γὰρ αὐτῆς, ἀμείνους δέ, οἷς μὴ πάρεστι, καὶ τούτῳ κρατεῖν δὲ τῷ μὴ ἐν ὕλῳ ἐν αὐτοῖς ὄντι.

|6.| Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ πῶς λέγεται μὴ ἂν ἀπολέσθαι τὰ κακά, ἀλλ' εἶναι ἐξ ἀνάγκης: καὶ ἐν θεοῖς μὲν οὐκ εἶναι, περιπολεῖν δὲ τὴν θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον ἀεί. Ἆρ' οὖν οὕτως εἴρηται, ὡς τοῦ μὲν οὐρανοῦ καθαροῦ κακῶν ὄντος ἀεὶ ἐν τάξει ἰόντος καὶ κόσμῳ φερομένου καὶ μήτε ἀδικίας ἐκεῖ οὔσης μήτε ἄλλης κακίας μήτε ἀδικοῦντα ἄλληλα, κόσμῳ δὲ φερόμενα, ἐν γῇ δὲ τῆς ἀδικίας καὶ τῆς ἀταξίας οὔσης; Τοῦτο γάρ ἐστιν ἡ

se află în natura sa proprie. Dar când este lipsit total <de bine>, precum este materia, atunci este rău în sine și nu are nici o parte de bine. Căci materia nu este ființă, fiindcă <atunci> ar fi avut parte de acest bine, ci ea este un omonim al ei, deoarece adevărata expresie a materiei ar fi „neființă". Așadar, pe de o parte lipsa înseamnă faptul de a nu exista binele, iar pe de altă parte lipsa totală <înseamnă> răul; <lipsa> cea mai mare <constă însă în> posibilitatea de a cădea în rău, căci răul deja se află în ea însăși. Nu trebuie să ne gândim că răul este acesta sau acela, precum nedreptatea sau un alt viciu, ci că este ceva care nu face parte dintre cele ce sunt ca niște forme ale lui determinate de particularitățile proprii; precum răutatea din suflet și formele ei <sunt determinate> fie de materia cu care <este în legătură sufletul>, fie de părțile sufletului, fie <de faptul> că una <din părți> este ca o privire iar cealaltă ca un impuls sau o afectare. Însă, dacă cineva ar considera că lucrurile exterioare sufletului sunt rele, ca boala sau sărăcia, cum le va putea conduce spre acea natură? Pe de o parte, boala este o lipsă și un exces al corpurilor materiale care nu mențin ordinea și măsura, pe de altă parte urâțenia este o materie care nu a pus stăpânire pe formă, iar sărăcia este o lipsă și o privație de lucruri de care avem nevoie din cauza materiei de care suntem legați, a cărei natură constă în dorința de a obține. Dacă ceea ce s-a spus este corect, nu trebuie să presupunem că noi suntem principiul relelor fiind răi prin noi înșine, ci aceste <rele să fie> mai presus de noi; <relele> care se țin de oameni, nu se țin fiindcă așa vor ei, însă există o scăpare de rele în suflet[437] pentru cei capabili, deși nu toți <oamenii> sunt. Chiar dacă și zeii vizibili au materie, răul nu există <în acest caz>, nici viciul pe care îl au oamenii, deoarece nu toți oamenii îl au; căci <zeii vizibili> stăpânesc materia, <deși sunt> mai buni cei fără <materie>, și o stăpânesc prin ceva care există în ei, dar nu în materie.

[6.] Trebuie cercetat, însă, și ceea ce a spus <Platon și anume că> *„nu poți scăpa de rele"*, căci există *„din necesitate"*; și că *„ele nu există printre zei, dar străbat mereu natura <noastră> muritoare și această lume"*[438]. Așadar, reiese de aici că cerul este purificat de rele[439] fiindcă se mișcă mereu în ordine și cu regularitate și pentru că nu există acolo nici nedreptate, nici alte vicii, nici <corpuri> care să se nedreptățească unele pe altele, ci se mișcă în ordine; <dar oare> pe pământ există nedreptate și dezordine? Există acel

θνητὴ φύσις καὶ ὅδε ὁ τόπος. Ἀλλὰ τὸ ἐντεῦθεν φεύγειν δεῖ οὐκέτι περὶ τῶν ἐπὶ γῆς λέγεται. Φυγὴ γάρ, φησιν, οὐ τὸ ἐκ γῆς ἀπελθεῖν, ἀλλὰ καὶ ὄντα ἐπὶ γῆς δίκαιον καὶ ὅσιον εἶναι μετὰ φρονήσεως, ὡς εἶναι τὸ λεγόμενον φεύγειν κακίαν δεῖν, ὥστε τὰ κακὰ αὐτῷ ἡ κακία καὶ ὅσα ἐκ κακίας· καὶ τοῦ προσδιαλεγομένου δὲ ἀναίρεσιν λέγοντος κακῶν ἔσεσθαι, εἰ πείθοι τοὺς ἀνθρώπους ἃ λέγει, ὁ δέ φησι μὴ δύνασθαι τοῦτο γενέσθαι· τὰ γὰρ κακὰ εἶναι ἀνάγκῃ, ἐπείπερ τοὐναντίον τι δεῖ εἶναι τῷ ἀγαθῷ. Τὴν μὲν οὖν κακίαν τὴν περὶ ἄνθρωπον πῶς οἷόν τε ἐναντίον εἶναι ἐκείνῳ τῷ ἀγαθῷ; Ἐναντίον γὰρ τοῦτο τῇ ἀρετῇ, αὕτη δὲ οὐ τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ ἀγαθόν, ὃ κρατεῖν τῆς ὕλης ποιεῖ. Ἐκείνῳ δὲ τῷ ἀγαθῷ πῶς ἄν τι εἴη ἐναντίον; Οὐ γὰρ δὴ ποιόν. Εἶτα τίς ἀνάγκη πανταχοῦ, εἰ θάτερον τῶν ἐναντίων, καὶ θάτερον; Ἐνδεχέσθω μὲν γὰρ καὶ ἔστω γε καὶ τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου αὐτῷ ὄντος - οἷον ὑγιείας οὔσης ἐνδέχεται καὶ νόσον εἶναι - οὐ μὴν ἐξ ἀνάγκης. Ἢ οὐκ ἀνάγκη λέγειν αὐτόν, ὡς ἐπὶ παντὸς ἐναντίου τοῦτο ἀληθές, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ ἀγαθοῦ εἴρηται. Ἀλλ' εἰ οὐσία τἀγαθόν, πῶς ἐστιν αὐτῷ τι ἐναντίον; ἢ τῷ ἐπέκεινα οὐσίας; Τὸ μὲν οὖν μὴ εἶναι μηδὲν οὐσίᾳ ἐναντίον ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα οὐσιῶν ἐστι πιστὸν τῇ ἐπαγωγῇ δεδειγμένον· ὅλως δὲ οὐσίᾳ οὐκ ἔστι δεδειγμένον. Ἀλλὰ τί τῇ καθόλου οὐσίᾳ ἔσται ἐναντίον καὶ ὅλως τοῖς πρώτοις; Ἢ τῇ μὲν οὐσίᾳ ἡ μὴ οὐσία, τῇ δὲ ἀγαθοῦ φύσει ἥτις ἐστὶ κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή· ἀρχαὶ γὰρ ἄμφω, ἡ μὲν κακῶν, ἡ δὲ ἀγαθῶν· καὶ πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ἑκατέρᾳ ἐναντία· ὥστε καὶ τὰ ὅλα ἐναντία καὶ μᾶλλον ἐναντία ἢ τὰ ἄλλα. Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ εἴδει ὄντα ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει καὶ κοινοῦ τινός ἐστι μετειληφότα ἐν οἷς ἐστιν: ὅσα δὲ χωρίς ἐστι, καὶ ἃ τῷ ἑτέρῳ ἐστὶ συμπληρώσει τοῦ ὅ ἐστι, τούτων τὰ ἐναντία ἐν τῷ ἑτέρῳ ἐστί, πῶς οὐ μάλιστα ἂν εἴη ἐναντία, εἴπερ ἐναντία τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστηκότα; Πέρατι δὴ καὶ μέτρῳ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἔνεστιν ἐν τῇ θείᾳ φύσει, ἀπειρία καὶ ἀμετρία καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἔχει ἡ κακὴ φύσις, ἐναντία· ὥστε καὶ τὸ ὅλον τῷ ὅλῳ ἐναντίον. Καὶ τὸ εἶναι δὲ ψευδόμενον ἔχει

<lucru numit> „natură muritoare" și „acest loc". Dar când <Platon> spune „*trebuie să fugim de acolo*" nu <se referă> deloc la cele pământene. Căci „fuga", spune el, nu <înseamnă> faptul de a pleca de pe pământ, ci de a exista pe pământ „*fiind drept și onest, împreună cu înțelepciunea*"[440]; după cum înseamnă și că trebuie să fugim de viciu, astfel încât relele <înseamnă> viciul și toate <derivatele> sale; iar când cel care îi răspunde zice că va exista un sfârșit al relelor „*dacă i-ar putea convinge pe oameni <de adevărul> a ceea ce spune*", <Socrate> îi răspunde că „*nu este posibil să se întâmple acest lucru*"; căci relele trebuie să existe, de vreme ce trebuie să existe un opus pentru bine[441]. Însă cum ar putea fi răutatea umană opusul acelui bine <transcendent>? Căci ea este opusul virtuții, care nu este binele, ci este un bine care ne face <capabili> să stăpânim materia. Dar cum ar putea să fie ceva opusul acelui bine? Nu este vorba despre o calitate particulară. Și apoi ce necesitate universală există <astfel încât>, dacă <există> unul dintr-o <pereche> de contrarii, <trebuie să existe> și celălalt? Trebuie să fie admis <acest lucru> și să existe un opus al celui care îi este opus, cum este admisă existența sănătății și a bolii, dar nu din necesitate. Căci <Platon nu a vrut> neapărat să spună că <acest lucru> este adevărat în cazul tuturor contrariilor, ci doar când s-a referit la bine. Însă, dacă binele este o esență sau este dincolo de esență, cum ar putea avea vreun opus? Faptul că nu există nimic opus esenței a fost stabilit prin demonstrație inductivă[442] în cazul esențelor particulare. Dar nu s-a stabilit <acest lucru> pentru esență în general. Oare ce va putea fi opus esenței universale și în general principiilor? Non-esența <se opune> esenței, iar natura și principiul răului sunt <opusul> naturii binelui; căci ambele sunt principii, unul al răului, celălalt al binelui, și toate <cele aflate> în fiecare natură se opun <reciproc>, astfel încât toate sunt contrarii și mai degrabă sunt contrarii între ele decât sunt contrariile <altora>. Alte contrarii, care aparțin aceleiași forme sau aceluiași gen[443], au ceva în comun ca urmare a acestor apartenențe, însă <lucrurile> separate, în care există contrariile <cu ceea ce este necesar> pentru împlinirea <ființei> celuilalt, cum ar putea să nu fie majoritatea contrarii, dacă prin contrarii <înțelegem> lucrurile aflate cel mai departe de ceea ce rezultă din altele?[444] Căci opusele limitei și ale măsurii și ale celorlalte care există în natura divină sunt nelimitarea și lipsa de măsură și altele pe care le deține natura rea, astfel încât întregul <devine> opusul întregului. <Natura rea> este

καὶ πρώτως καὶ ὄντως ψεῦδος· τῷ δὲ τὸ εἶναι τὸ ἀληθῶς εἶναι· ὥστε καὶ καθὰ τὸ ψεῦδος τῷ ἀληθεῖ ἐναντίον καὶ τὸ μὴ κατ' οὐσίαν τῷ κατ' οὐσίαν αὐτῆς ἐναντίον. Ὥστε ἡμῖν ἀναπέφανται τὸ μὴ πανταχοῦ οὐσίᾳ μηδὲν εἶναι ἐναντίον: ἐπεὶ καὶ ἐπὶ πυρὸς καὶ ὕδατος ἐδεξάμεθα ἂν εἶναι ἐναντία, εἰ μὴ κοινὸν ἦν ἡ ὕλη ἐν αὐτοῖς, ἐφ' ἧς τὸ θερμὸν καὶ ξηρὸν καὶ ὑγρὸν καὶ ψυχρὸν συμβεβηκότα ἐγίνετο: εἰ δ' ἐπ' αὐτῶν ἦν μόνα τὴν οὐσίαν αὐτῶν συμπληροῦντα ἄνευ τοῦ κοινοῦ, ἐγίγνετο ἂν ἐναντίον καὶ ἐνταῦθα, οὐσία οὐσίᾳ ἐναντίον. Τὰ ἄρα πάντη κεχωρισμένα καὶ μηδὲν ἔχοντα κοινὸν καὶ πλείστην ἀπόστασιν ἔχοντα ἐν τῇ φύσει αὐτῶν ἐναντία· ἐπείπερ ἡ ἐναντίωσις οὐχ ᾗ ποιόν τι οὐδὲ ὅλως ὁτιοῦν γένος τῶν ὄντων, ἀλλ' ᾗ πλεῖστον ἀλλήλων κεχώρισται καὶ ἐξ ἀντιθέτων συνέστηκε καὶ τὰ ἐναντία ποιεῖ.

|7.| Ἀλλὰ πῶς οὖν ἐξ ἀνάγκης, εἰ τὸ ἀγαθόν, καὶ τὸ κακόν; Ἆρ' οὖν οὕτως ὅτι ἐν τῷ παντὶ δεῖ τὴν ὕλην εἶναι; Ἐξ ἐναντίων γὰρ ἐξ ἀνάγκης τόδε τὸ πᾶν: ἢ οὐδ' ἂν εἴη μὴ ὕλης οὔσης. Μεμιγμένη γὰρ οὖν δὴ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου φύσις ἔκ τε νοῦ καὶ ἀνάγκης, καὶ ὅσα παρὰ θεοῦ εἰς αὐτὸν ἥκει, ἀγαθά, τὰ δὲ κακὰ ἐκ τῆς ἀρχαίας φύσεως, τὴν ὕλην λέγων τὴν ὑποκειμένην οὔπω κοσμηθεῖσαν εἰ θεῷτο. Ἀλλὰ πῶς θνητὴν φύσιν; Τὸ μὲν γὰρ τόνδε τὸν τόπον ἔστω δεικνύειν τὸ πᾶν. Ἢ τὸ ἀλλ' ἐπείπερ ἐγένεσθε, ἀθάνατοι μὲν οὔκ ἐστε, οὔτι γε μὴν λυθήσεσθε δι' ἐμέ. Εἰ δὴ οὕτως, ὀρθῶς ἂν λέγοιτο μὴ ἂν ἀπολέσθαι τὰ κακά. Πῶς οὖν ἐκφεύξεται; Οὐ τῷ τόπῳ, φησίν, ἀλλ' ἀρετὴν κτησάμενος καὶ τοῦ σώματος αὐτὸν χωρίσας· οὕτω γὰρ καὶ ὕλης: ὡς ὅ γε συνὼν τῷ σώματι καὶ ὕλῃ σύνεστι. Τὸ δὲ χωρίσαι καὶ μὴ δῆλόν που αὐτὸς ποιεῖ: τὸ δ' ἐν θεοῖς εἶναι, ἐν τοῖς νοητοῖς· οὗτοι γὰρ ἀθάνατοι. Ἔστι δὲ τοῦ κακοῦ λαβεῖν καὶ οὕτω τὴν ἀνάγκην. Ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτό, ἤ, εἰ οὕτω τις ἐθέλοι λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει, τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν. Ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον· τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ. Καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.

un fals, falsitatea primară şi absolută[445]; în schimb, existenţa <naturii divine> este adevărata existenţă, astfel încât falsitatea este opusul adevărului şi non-existenţa <naturii rele este> opusul esenţei <naturii divine>. Însă noi am arătat că nu este universal valabil faptul că nimic nu se opune esenţei, deoarece, şi în ceea ce priveşte focul şi apa, trebuie să acceptăm că ele sunt opuse, dacă nu există o materie comună lor, în care căldura, uscăciunea, umiditatea şi frigul apar întâmplător. Dacă există doar un singur element care completează esenţa acestora fără <elementul> comun, ar putea exista şi aici un opus, <şi anume> esenţa ca opus al esenţei. Însă toate <lucrurile> care sunt separate şi nu au <nimic> comun şi au o distanţă cât se poate de mare <între ele> se opun prin natura lor; căci <în cazul lor> opoziţia nu <depinde> de vreo calitate şi nici, în general, de vreo categorie de fiinţe, ci de cât de mult se deosebesc între ele, de faptul că fiinţa lor este făcută din contrarii şi de faptul că săvârşesc acţiuni contrare.

[7.] Dacă binele există, atunci cum să existe necesar şi răul?[446] Oare este astfel fiindcă trebuie să existe materie în univers? Acest univers trebuie <alcătuit> din contrarii, fiindcă nici nu ar putea fi dacă nu ar fi materia. „*Căci naşterea acestui univers a fost un amestec din intelect şi necesitate*"[447], iar cele ce vin de la zeu spre univers sunt bune; relele <vin> din „*vechea natură*"[448], spune <Platon>, referindu-se la materia care zace încă nearanjată. Dar în ce sens „*natură muritoare*"?[449] Trebuie arătat că „*acest loc*" este universul, însă, „*de vreme ce v-aţi născut, nu veţi fi nemuritori, nici nu veţi fi eliberaţi de nimeni, <ci vă veţi elibera> prin mine*"[450]. Dacă este astfel, <atunci> s-a spus corect că relele nu pier. Dar cum să scăpăm? „*Nu în acest loc*", spune <Platon>, „*ci posedând virtutea şi separându-ne de corp*"[451]; căci astfel <se va separa> şi de materie, fiindcă <omul> care trăieşte cu trupul, trăieşte şi cu materia. <Platon> clarifică <spusele sale> privind separarea[452]: a fi „printre zei" <înseamnă a fi> „printre inteligibile", fiindcă ei sunt nemuritori. Necesitatea răului poate fi înţeleasă şi astfel. Fiindcă nu există doar binele, trebuie <să existe o limită> a ieşirii din el, sau, dacă cineva vrea să spună altfel, a coborârii neîntrerupte sau a depărtării de el, iar <această> limită, după care nimic nu mai poate exista, este răul. <De aceea> este necesar ca ceea ce <urmează> după cel dintâi să existe, astfel încât şi ultimul să existe; acesta este materia, care însă nu are nimic din <bine>. Aceasta ar fi necesitatea răului.

|8.| Εἰ δέ τις λέγοι μὴ διὰ τὴν ὕλην ἡμᾶς γενέσθαι κακούς, μήτε γὰρ τὴν ἄγνοιαν διὰ τὴν ὕλην εἶναι μήτε τὰς ἐπιθυμίας τὰς πονηράς· καὶ γάρ, εἰ διὰ σώματος κακίαν ἡ σύστασις γίνοιτο, μὴ τὴν ὕλην, ἀλλὰ τὸ εἶδος ποιεῖν, οἷον θερμότητας, ψυχρότητας, πικρόν, ἁλμυρὸν καὶ ὅσα χυμῶν εἴδη, ἔτι πληρώσεις, κενώσεις, καὶ πληρώσεις οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ πληρώσεις τοιῶνδε, καὶ ὅλως τὸ τοιόνδε εἶναι τὸ ποιοῦν τὴν διαφορὰν τῶν ἐπιθυμιῶν καί, εἰ βούλει, δοξῶν ἐσφαλμένων, ὥστε τὸ εἶδος μᾶλλον ἢ τὴν ὕλην τὸ κακὸν εἶναι, καὶ οὗτος οὐδὲν ἧττον τὴν ὕλην συγχωρεῖν ἀναγκασθήσεται τὸ κακὸν εἶναι. Ἅ τε γὰρ ποιεῖ ἡ ἐν ὕλῃ ποιότης, οὐ χωρὶς οὖσα ποιεῖ, ὥσπερ οὐδὲ τὸ σχῆμα τοῦ πελέκεως ἄνευ σιδήρου ποιεῖ· εἶτα καὶ τὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἴδη οὐ ταὐτά ἐστιν, ἅπερ ἦν, εἰ ἐφ' αὑτῶν ὑπῆρχεν, ἀλλὰ λόγοι ἔνυλοι φθαρέντες ἐν ὕλῃ καὶ τῆς φύσεως τῆς ἐκείνης ἀναπλησθέντες· οὐδὲ γὰρ τὸ πῦρ αὐτὸ καίει οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ἐφ' ἑαυτῶν ταῦτα ἐργάζεται, ἃ ἐν τῇ ὕλῃ γενόμενα λέγεται ποιεῖν. Γενομένη γὰρ κυρία τοῦ εἰς αὐτὴν ἐμφανταστθέντος φθείρει αὐτὸ καὶ διόλλυσι τὴν αὐτῆς παραθεῖσα φύσιν ἐναντίαν οὖσαν, οὐ τῷ θερμῷ τὸ ψυχρὸν προσφέρουσα, ἀλλὰ τῷ εἴδει τοῦ θερμοῦ τὸ αὐτῆς ἀνείδεον προσάγουσα καὶ τὴν ἀμορφίαν τῇ μορφῇ καὶ ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν τῷ μεμετρημένῳ, ἕως ἂν αὐτὸ ποιήσῃ αὐτῆς, ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ ἔτι εἶναι, ὥσπερ ἐν τροφῇ ζῴων τὸ εἰσενεχθὲν μηκέτι εἶναι ὅπερ προσελήλυθεν, ἀλλ' αἷμα κυνὸς καὶ πᾶν κύνιον, καὶ χυμοὶ πάντες ἅπερ τοῦ δεξαμένου ἐκείνου. Εἰ δὴ σῶμα αἴτιον τῶν κακῶν, ὕλη ἂν εἴη καὶ ταύτῃ αἴτιον τῶν κακῶν. Ἀλλὰ κρατεῖν ἔδει, ἄλλος ἂν εἴποι. Ἀλλ' οὐ καθαρὸν τὸ δυνάμενον κρατεῖν, εἰ μὴ φύγοι. Καὶ σφοδρότεραι δὲ αἱ ἐπιθυμίαι κράσει τοιᾷδε σωμάτων, ἄλλαι δὲ ἄλλων, ὥστε μὴ κρατεῖν τὸ ἐν ἑκάστῳ, ἀμβλύτεροι δὲ καὶ πρὸς τὸ κρίνειν διὰ σωμάτων κάκην κατεψυγμένοι καὶ ἐμπεποδισμένοι, αἱ δ' ἐναντίαι ποιοῦσιν ἀνερματίστους. Μαρτυροῦσι δὲ ταῦτα καὶ αἱ πρὸς καιρὸν ἕξεις. Πλήρεις μὲν γὰρ ἄλλοι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ταῖς διανοίαις, κενοὶ δὲ ἄλλοι, καὶ ταδὶ πληρωθέντες ἄλλοι, ταδὶ δὲ ἄλλοι. Ἔστω δὴ πρώτως μὲν τὸ ἄμετρον

|8.| Să admitem că cineva ar spune că nu am devenit răi din cauza materiei, căci nici ignoranța nu există datorită ei, nici dorințele rele, chiar dacă prezența lor s-ar datora răului corporal, dar nu materiei, ci formei care le-a făcut[453] (caldul, recele, amarul, săratul, alte tipuri de gusturi, chiar și umpleri și goliri, nu simple <depuneri>, ci depuneri ale unor <corpuri> și, în general, <elementul> care diversifică dorințele și, eventual, opiniile false). Astfel că mai degrabă forma decât materia <ar fi făcut posibilă> existența răului. Acela va fi obligat să recunoască, însă, faptul că materia <nu a contribuit> cu nimic mai puțin la existența răului. Căci acea calitate care creează în materie nu creează când este separată, precum forma toporului[454] nu creează fără fier; pe lângă asta, formele nu sunt în materie așa cum ar trebui să fie dacă ar fi în ele însele[455], ci sunt forțe imanente formative în materie, care corup și plăsmuiesc natura ei; căci nici focul însuși nu arde, nici altă <formă> dintre cele existente prin sine nu fac ceea ce se spune că fac când se află în materie. Când materia devine stăpâna <formei> întruchipate în ea, o distruge și o corupe, aplicându-i propria natură, opusă ei, nu ducând recele spre cald, ci punându-și propria lipsă de formă peste forma caldului și diformitatea peste formă și excesul și defectul peste ceea ce este măsurat, până când va determina <forma să fie> a ei și să nu-și mai aparțină, ca și în cazul hranei animalelor: când este mâncată, nu mai este deloc ca și când a venit, ci devine sângele câinelui și tot ceea ce este canin, și toate sucurile devin precum cele ale <animalului> care le-a primit. Așadar, dacă trupul este cauza relelor, materia ar putea deveni, de asemenea, prin ea însăși cauza relelor. Dar s-ar putea spune că trebuie dominate. Totuși, cel capabil să le domine nu este pur, dacă nu fuge <de ele>. În schimb, pasiunile sunt mai puternice datorită acestui amestec de corpuri, iar unele <pasiuni ale oamenilor sunt mai puternice> decât altele, astfel încât <puterea individuală> din fiecare nu le poate domina și unii <sunt> mai lenți în capacitatea de a discerne din cauza răutății corpurilor care i-a slăbit și i-a mărginit, iar contrariile <din corpuri> i-au făcut instabili. Dovada acestui fapt o constituie stările <mentale> din anumite momente. Căci dacă suntem sătui, suntem diferiți și în dorințe și gânduri, dar dacă suntem flămânzi <devenim> altfel, dacă o anume <hrană> ne satură, suntem într-un fel, iar dacă este alta, altfel. Fie, însă, lipsa de măsură răul inițial; ceea ce devine în lipsa de măsură,

κακόν, τὸ δ' ἐν ἀμετρίᾳ γενόμενον ἢ ὁμοιώσει ἢ μεταλήψει τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ δευτέρως κακόν· καὶ πρώτως μὲν τὸ σκότος, τὸ δὲ ἐσκοτισμένον δευτέρως ὡσαύτως. Κακία δὴ ἄγνοια οὖσα καὶ ἀμετρία περὶ ψυχὴν δευτέρως κακὸν καὶ οὐκ αὐτοκακόν· οὐδὲ γὰρ ἀρετὴ πρῶτον ἀγαθόν, ἀλλ' ὅ τι ὡμοίωται ἢ μετείληφεν αὐτοῦ.

[9.] Τίνι οὖν ἐγνωρίσαμεν ταῦτα; Καὶ πρῶτον κακίαν τίνι; Ἀρετὴν μὲν γὰρ νῷ αὐτῷ καὶ φρονήσει· αὐτὴν γὰρ γνωρίζει· κακίαν δὲ πῶς; Ἢ ὥσπερ κανόνι τὸ ὀρθὸν καὶ μή, οὕτω καὶ τὸ μὴ ἐναρμόζον τῇ ἀρετῇ κακίαν. Βλέποντες οὖν αὐτὸ ἢ μὴ βλέποντες, τὴν κακίαν λέγω; Ἢ τὴν μὲν παντελῆ κακίαν οὐ βλέποντες· καὶ γὰρ ἄπειρον· ἀφαιρέσει οὖν τὸ μηδαμοῦ τοῦτο· τὴν δὲ μὴ παντελῆ τῷ ἐλλείπειν τούτῳ. Μέρος οὖν ὁρῶντες τῷ παρόντι μέρει τὸ ἀπὸν λαμβάνοντες, ὅ ἐστι μὲν ἐν τῷ ὅλῳ εἴδει, ἐκεῖ δὲ ἄπεστιν, οὕτω κακίαν λέγομεν, ἐν ἀορίστῳ τὸ ἐστερημένον καταλιπόντες. Καὶ δὴ ἐπὶ τῆς ὕλης οἷον αἰσχρόν τι πρόσωπον ἰδόντες, οὐ κρατήσαντος ἐν αὐτῷ τοῦ λόγου, ὥστε κρύψαι τὸ τῆς ὕλης αἶσχος, αἰσχρὸν φανταζόμεθα τῇ τοῦ εἴδους ἐλλείψει. Ὁ δὲ μηδαμῇ εἴδους τετύχηκε, πῶς; Ἢ τὸ παράπαν εἶδος ἀφαιροῦντες, ᾧ μὴ ταῦτα πάρεστι, λέγομεν εἶναι ὕλην, ἀμορφίαν καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν λαβόντες ἐν τῷ πᾶν εἶδος ἀφελεῖν, εἰ ἐμέλλομεν ὕλην θεάσασθαι. Διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὗτος, οὐ νοῦς, τολμήσας ἰδεῖν τὰ μὴ αὐτοῦ. Ὥσπερ ὄμμα ἀποστῆσαν αὐτὸ φωτός, ἵνα ἴδῃ τὸ σκότος καὶ μὴ ἴδῃ - τὸ καταλιπεῖν τὸ φῶς, ἵνα ἴδῃ τὸ σκότος, μεθ' οὗ οὐκ ἦν ἰδεῖν αὐτό: οὐδ' αὖ ἄνευ του οἷόν τε ἦν ἰδεῖν, ἀλλὰ μὴ ἰδεῖν - ἵνα γένηται αὐτῷ ὡς οἷόν τε ἰδεῖν, οὕτως οὖν καὶ νοῦς, εἴσω αὐτοῦ τὸ αὐτοῦ καταλιπὼν φῶς καὶ οἷον ἔξω αὐτοῦ προελθὼν εἰς τὰ μὴ αὐτοῦ ἐλθών, μὴ ἐπαγόμενος τὸ ἑαυτοῦ φῶς ἔπαθε τοὐναντίον ἤ ἐστιν, ἵν' ἴδῃ τὸ αὐτῷ ἐναντίον.

[10.] Καὶ ταῦτα μὲν ταύτῃ. Ἄποιος δὲ οὖσα πῶς κακή; Ἢ ἄποιος λέγεται τῷ μηδὲν ἔχειν αὐτὴ ἐφ' ἑαυτῆς τούτων τῶν ποιοτήτων ἃς δέξεται καὶ ἐν αὐτῇ ὡς ὑποκειμένῳ ἔσονται,

fie prin asemănare, fie prin participarea întâmplătoare la aceasta, este al doilea rău; <aşadar>, primul rău este întunericul şi al doilea este ceea ce se întunecă, la fel. Atunci viciul, care este ignoranţă şi lipsă de măsură în privinţa sufletului, este al doilea rău, nu cel în sine; nici virtutea nu este binele iniţial, ci este ceea ce îi seamănă sau participă la el.

|9.| Aşadar, cum am putea cunoaşte acestea? Mai întâi, cum <am putea cunoaşte> viciul? Căci <cunoaştem> virtutea prin intelect şi prin gândire, deoarece <gândirea> cunoaşte ea însăşi[456]. Dar cum <poate fi cunoscut> viciul? Precum <ştim> prin intermediul riglei ce este drept şi ce nu, tot aşa <cunoaştem> şi <viciul> ce nu corespunde virtuţii. <Dar> vedem sau nu vedem viciul? Nu îl putem vedea, fiind nelimitat şi pretutindeni. Îl vom <recunoaşte însă> prin excludere, ca pe cel ce nu este deloc <virtute>, şi vom <cunoaşte viciul> care nu este absolut prin neglijarea <virtuţii>. Aşadar, vedem o parte şi prin <această> parte prezentă înţelegem <restul celor> absente, care sunt în întreg, dar lipsesc de acolo. Astfel vorbim despre viciu, lăsând nedeterminată partea absentă. Când, de pildă, vedem ceva urât în materie, fiindcă raţiunea nu o stăpâneşte, ca să-i ascundă urâţenia, ne imaginăm că este urât din cauza lipsei de formă. Dar cum <putem cunoaşte> ceea ce nu are din întâmplare nici o formă? Suprimând cu totul forma, spunem că este materie <lucrul> în care ea nu există; în suprimarea întregii forme descoperim lipsa de formă din noi înşine, dacă dorim să contemplăm materia. Dar un asemenea intelect nu este veritabil, deoarece crede că poate vedea <lucruri> care nu îi <aparţin>. Aşa cum un ochi se retrage de la lumină ca să vadă întunericul şi nu îl vede (adică părăseşte lumina ca să vadă întunericul, căci împreună cu ea nu ar putea să îl vadă, însă nici fără ceva ca ea nu îl poate vedea, deşi el nu vede <lumina>), la fel şi intelectul ar putea deveni <capabil> să vadă, precum vede <ochiul întunericul>. Căci <intelectul>, părăsindu-şi lumina şi ieşind din el pentru a merge spre cele care nu <ţin> de el, neretrăgându-se în propria-i lumină, suportă ceva ce îi este opus, sau este astfel fiindcă <vrea> să-şi vadă opusul.

|10.| Aşa stau lucrurile în privinţa aceasta. Însă, dacă <materia> este lipsită de calitate, cum <poate fi> rea?[457] Se spune că este „necalificată" fiindcă nu are în ea nici una din calităţile pe care le

οὐ μὴν οὕτως, ὡς μηδεμίαν φύσιν ἔχειν. Εἰ δὴ ἔχει τινὰ φύσιν, ταύτην τὴν φύσιν τί κωλύει κακὴν εἶναι, οὐχ οὕτω δὲ κακήν, ὡς ποιόν; Ἐπειδὴ καὶ τὸ ποιὸν τοῦτό ἐστι, καθ᾽ ὃ ἕτερον ποιὸν λέγεται. Συμβεβηκὸς οὖν τὸ ποιὸν καὶ ἐν ἄλλῳ: ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἐν ἄλλῳ, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον, καὶ τὸ συμβεβηκὸς περὶ αὐτό. Τοῦ οὖν ποιοῦ τοῦ φύσιν συμβεβηκότος ἔχοντος οὐ τυχοῦσα ἄποιος λέγεται. Εἰ τοίνυν καὶ ἡ ποιότης αὐτὴ ἄποιος, πῶς ἡ ὕλη οὐ δεξαμένη ποιότητα ποιὰ ἂν λέγοιτο; Ὀρθῶς ἄρα λέγεται καὶ ἄποιος εἶναι καὶ κακή· οὐ γὰρ λέγεται κακὴ τῷ ποιότητα ἔχειν, ἀλλὰ μᾶλλον τῷ ποιότητα μὴ ἔχειν, ἵνα μὴ ἦν ἴσως κακὴ εἶδος οὖσα, ἀλλὰ μὴ ἐναντία τῷ εἴδει φύσις.

[11.] Ἀλλ᾽ ἡ ἐναντία τῷ εἴδει παντὶ φύσις στέρησις· στέρησις δὲ ἀεὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ἐπ᾽ αὐτῆς οὐχ ὑπόστασις· ὥστε τὸ κακὸν εἰ ἐν στερήσει, ἐν τῷ ἐστερημένῳ εἴδους τὸ κακὸν ἔσται· ὥστε καθ᾽ ἑαυτὸ οὐκ ἔσται. Εἰ οὖν ἐν τῇ ψυχῇ ἔσται κακόν, ἡ στέρησις ἐν αὐτῇ τὸ κακὸν καὶ ἡ κακία ἔσται καὶ οὐδὲν ἔξω. Ἐπεὶ καὶ ἄλλοι λόγοι τὴν ὕλην ὅλως ἀναιρεῖν ἀξιοῦσιν, οἱ δὲ οὐδ᾽ αὐτὴν κακὴν εἶναι οὖσαν. Οὐδὲν οὖν δεῖ ἄλλοθι ζητεῖν τὸ κακόν, ἀλλὰ θέμενον ἐν ψυχῇ οὕτω θέσθαι ἀπουσίαν ἀγαθοῦ εἶναι. Ἀλλ εἰ ἡ στέρησις ἐπιβάλλοντός ἐστι παρεῖναι εἴδους τινός, εἰ τοῦ ἀγαθοῦ στέρησις ἐν ψυχῇ, τὴν δὲ κακίαν ἐν αὐτῇ ποιεῖ τῷ λόγῳ τῷ ἑαυτῆς, ἡ ψυχὴ οὐδὲν ἔχει ἀγαθόν· οὐ τοίνυν οὐδὲ ζωὴν οὖσα ψυχή. Ἄψυχον ἄρα ἔσται ἡ ψυχή, εἴπερ μηδὲ ζωή· ὥστε ψυχὴ οὖσα οὐκ ἔσται ψυχή. Ἔχει ἄρα τῷ ἑαυτῆς λόγῳ ζωή· ὥστε οὐ στέρησιν ἔχει τὴν τοῦ ἀγαθοῦ παρ᾽ αὐτῆς. Ἀγαθοειδὲς ἄρα ἔχουσά τι ἀγαθὸν νοῦ ἴχνος καὶ οὐ κακὸν παρ αὐτῆς· οὐκ ἄρα οὐδὲ πρώτως κακὸν οὐδὲ συμβεβηκός τι αὐτῇ τὸ πρώτως κακόν, ὅτι μηδὲ ἄπεστιν αὐτῆς πᾶν τὸ ἀγαθόν.

[12.] Τί οὖν, εἰ μὴ παντελῆ στέρησιν λέγοι ἀγαθοῦ τὴν κακίαν καὶ τὸ κακὸν τὸ ἐν ψυχῇ, ἀλλά τινα στέρησιν ἀγαθοῦ; Ἀλλ᾽ εἰ τοῦτο, τὸ μὲν ἔχουσα, τοῦ δὲ ἐστερημένη, μικτὴν ἕξει τὴν διάθεσιν καὶ οὐκ ἄκρατον τὸ κακόν, καὶ οὔπω εὕρηται τὸ πρῶτον καὶ ἄκρατον κακόν· καὶ τὸ μὲν ἀγαθὸν τῇ ψυχῇ ἔσται ἐν οὐσίᾳ, συμβεβηκὸς δέ τι τὸ κακόν.

va primi şi care vor fi în ea ca un substrat, dar nu ca şi cum nu ar avea nici o natură. Dacă are o natură, ce o împiedică să fie rea, dar nu rea ca şi cum ar avea o calitate? Or, calitatea este acel ceva conform căruia ceva se spune că este „de un anumit fel". Aşadar, calitatea este un accident şi se află într-un altul, pe când materia nu se află într-un altul, ci ea este substratul, iar accidentul <se afirmă> despre el. Deoarece nu deţine calitatea de a avea natură în mod accidental, se spune că este lipsită de calitate. Apoi, dacă calitatea în sine este necalificată, cum ar putea materia care nu a primit calităţi să spună că le are? Astfel, se spune pe drept că şi viciul este lipsit de calitate; căci este numit „viciu" nu fiindcă ar avea calităţi, ci mai degrabă fiindcă nu are, fiindcă nu era viciu dacă era asemenea formei, ci natură care nu este opusă formei.

[11.] Însă natura opusă întregii forme este privaţie; privaţia se află mereu în altceva şi nu are existenţă prin sine[458]; astfel răul, dacă este o privaţie, va exista în lucrul privat de forme şi nu va putea exista prin sine. Prin urmare, dacă răul se va afla în suflet, <înseamnă că> în el va fi privaţia, <adică> răul şi viciile şi nimic din afară. În timp ce unele argumente tind în general să anuleze materia, altele <consideră că materia>, de vreme ce există, nu este rea. Aşadar, răul nu trebuie căutat altundeva, ci plasat în suflet ca şi cum ar fi o absenţă a binelui. Dar dacă privaţia înseamnă privaţia de o formă care <trebuie> să existe sau dacă privaţia în suflet <este o lipsă> de bine şi generează viciul în definiţia lui în acest <suflet>, sufletul nu va mai avea nimic bun, iar apoi nu va mai avea nici viaţă. Căci sufletul va fi lipsit de suflare dacă nu are viaţă, astfel încât sufletul care există nu va mai fi suflet. Dar el are viaţă prin propria definiţie, de aceea nu poate avea privaţia de bine de la sine. El este o formă a binelui cât timp deţine ceva bun, o urmă de intelect, şi nu este rău de la sine. Deci, <materia> nu este răul iniţial, nici răul iniţial <aflat în suflet> prin vreun accident, fiindcă binele nu îi lipseşte cu desăvârşire.

[12.] Dar dacă s-ar spune că viciul şi răul din suflet nu sunt privaţia absolută de bine, ci doar o lipsă oarecare de bine? Atunci, dacă are ceva <bun şi doar> o lipsă <oarecare de bine, sufletul> va avea o dispoziţie amestecată şi răul nu va fi absolut. Dar încă nu a fost găsit răul iniţial şi absolut. Binele există în esenţa din suflet, iar răul doar ca un simplu accident.

[13.] Εἰ μὴ ἄρα τούτῳ κακὸν ᾗ ἐμπόδιον, ὥσπερ ὀφθαλμῷ πρὸς τὸ βλέπειν. Ἀλλ' οὕτω ποιητικὸν κακοῦ ἔσται τὸ κακὸν αὐτοῖς, καὶ οὕτω ποιητικόν, ὡς ἑτέρου τοῦ κακοῦ αὐτοῦ ὄντος. Εἰ οὖν ἡ κακία ἐμπόδιον τῇ ψυχῇ, ποιητικὸν κακοῦ, ἀλλ' οὐ τὸ κακὸν ἡ κακία ἔσται· καὶ ἡ ἀρετὴ δὲ οὐ τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἢ ὡς συνεργόν: ὥστε, εἰ μὴ ἡ ἀρετὴ τὸ ἀγαθόν, οὐδ' ἡ κακία τὸ κακόν. Εἶτα καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτὸ τὸ καλὸν οὐδ' αὐτοαγαθόν· οὐ τοίνυν οὐδ ἡ κακία αὐτὸ τὸ αἰσχρὸν οὐδ' αὐτοκακόν. Ἔφαμεν δὲ τὴν ἀρετὴν οὐκ αὐτοκαλὸν οὐδ' αὐτοαγαθόν, ὅτι πρὸ αὐτῆς καὶ ἐπέκεινα αὐτῆς αὐτοκαλὸν καὶ αὐτοαγαθόν· καὶ μεταλήψει πως ἀγαθὸν καὶ καλόν. Ὡς οὖν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἀναβαίνοντι τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν, οὕτω καὶ ἀπὸ τῆς κακίας καταβαίνοντι τὸ κακὸν αὐτό, ἀρξαμένῳ μὲν ἀπὸ τῆς κακίας. Θεωροῦντι μὲν ἡ θεωρία ἥτις ἐστὶ τοῦ κακοῦ αὐτοῦ, γινομένῳ δὲ ἡ μετάληψις αὐτοῦ· γίνεται γὰρ παντάπασιν ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ, ἔνθα δὺς εἰς αὐτὴν εἰς βόρβορον σκοτεινὸν ἔσται πεσών· ἐπεὶ καὶ εἰ παντελῶς εἴη ἡ ψυχὴ εἰς παντελῆ κακίαν, οὐκέτι κακίαν ἔχει, ἀλλ' ἑτέραν φύσιν τὴν χείρω ἠλλάξατο· ἔτι γὰρ ἀνθρωπικὸν ἡ κακία μεμιγμένη τινὶ ἐναντίῳ. Ἀποθνήσκει οὖν, ὡς ψυχὴ ἂν θάνοι, καὶ ὁ θάνατος αὐτῇ καὶ ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένῃ ἐν ὕλῃ ἐστὶ καταδῦναι καὶ πλησθῆναι αὐτῆς καὶ ἐξελθούσῃ ἐκεῖ κεῖσθαι, ἕως ἀναδράμῃ καὶ ἀφέλῃ πως τὴν ὄψιν ἐκ τοῦ βορβόρου· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἐν Ἅιδου ἐλθόντα ἐπικαταδαρθεῖν.

[14.] Εἰ δέ τις ἀσθένειαν ψυχῆς τὴν κακίαν λέγοι, εὐπαθῆ γοῦν καὶ εὐκίνητον εἶναι τὴν κακὴν ἀπὸ παντὸς εἰς ἅπαν κακὸν φερομένην, εὐκίνητον μὲν εἰς ἐπιθυμίας, εὑρέθιστον δὲ εἰς ὀργάς, προπετῆ δὲ εἰς συγκαταθέσεις, καὶ ταῖς ἀμυδραῖς φαντασίαις εἴκουσαν ῥαδίως, οἷα τὰ ἀσθενέστατα τῶν τέχνῃ ἢ φύσει πεποιημένων, ἃ ῥᾳδίαν ἔχει ὑπό τε πνευμάτων ὑπό τε εἰλήσεων τὴν φθοράν, ἄξιον ἂν εἴη ζητεῖν, τίς καὶ πόθεν ἡ ἀσθένεια τῇ ψυχῇ. Οὐ γὰρ δή, ὥσπερ ἐπὶ τῶν σωμάτων, οὕτω καὶ ἐπὶ της ψυχῆς τὸ ἀσθενές: ἀλλ' ὥσπερ ἐκεῖ ἡ πρὸς τὸ ἔργον ἀδυναμία καὶ τὸ εὐπαθές, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀναλογίᾳ τὸ τῆς ἀσθενείας ἔσχε προσηγορίαν· εἰ μὴ ταύτῃ εἴη τὸ αὐτὸ αἴτιον ἡ ὕλη τῆς

|13.| Poate că răul este doar o piedică pentru bine, așa cum <ceva poate împiedica> ochiul să vadă. Dar astfel, răul va fi autorul altora și va fi autor în sensul în care este diferit de acel rău existent <pe care l-a produs>. Așadar, dacă viciul este un impediment pentru suflet, acest viciu nu va fi răul, ci autorul lui, iar virtutea nu va fi binele, ci este ca și cum ar ajuta la producerea lui. Astfel, dacă virtutea nu este binele, atunci nici viciul nu este răul. Și apoi, virtutea nu este frumosul în sine, nici binele în sine; atunci nici viciul nu este urâțenia în sine sau răul în sine. Am spus că virtutea nu este frumosul în sine, nici binele în sine, fiindcă frumosul în sine și binele în sine se află mai presus de ea sau <chiar> dincolo de ea, iar ea participă oarecum la bine și la frumos. Așadar, după cum <sufletul pleacă> de la virtute pentru a se înălța spre frumos și spre bine, la fel <el pornește> de la viciu pentru a coborî la răul absolut; <spun> „de la viciu" ca punct de plecare. Contemplarea care <aparține sufletului> ce contemplă <viciul> este a răului absolut, iar participarea la acest <rău îi revine sufletului> care devine <vicios>; căci el se va afla în întregime „pe tărâmul neasemănării" când, scufundându-se în sine, va cădea într-o mlaștină întunecată. Când sufletul se află în întregime în viciul absolut, el nu mai deține viciul, ci își transformă natura într-una rea, căci viciul, când se amestecă cu ceva opus, încă mai este uman. Însă el moare când moare sufletul, iar moartea înseamnă, pentru <sufletul> încă legat de corp, să se scufunde în materie și să fie umplut de ea, iar pentru <sufletul> care va pleca de acolo, <moartea este> faptul de a zăcea <în materie> până când va putea să se înalțe și să-și întoarcă cumva privirea din mlaștină[459]. Aceasta înseamnă „*mersul în Hades pentru a dormi*"[460].

|14.| Dacă s-ar spune că viciul este slăbiciunea sufletului[461] – de pildă cel rău este ușor de afectat și ușor de mișcat, fiind purtat de la un rău la altul, ușor de dus la dorință, ușor de ațâțat la mânie, nechibzuit în asentimente, dând curs cu ușurință imaginilor confuze[462], precum cele mai slabe dintre produsele artei sau ale naturii, pe care le distrug cu ușurință vânturile sau căldura soarelui[463] – ar fi important să se cerceteze <această> slăbiciune din suflet și sursa ei. Slăbiciunea sufletului nu seamănă cu cea a corpurilor, ci tot așa cum, în cazul lor, ea înseamnă neputința de a munci și o sensibilitate excesivă, tot așa, în cazul lui, denumirea slăbiciunii este analogică, dacă materia nu este pentru

ἀσθενείας. Ἀλλὰ προσιτέον ἐγγὺς τῷ λόγῳ, τί τὸ αἴτιον ἐν τῷ λεγομένῳ ἀσθενεῖ τῆς ψυχῆς· οὐ γὰρ δὴ πυκνότητες ἢ ἀραιότητες οὐδ' αὖ ἰσχνότητες ἢ παχύτητες ἢ νόσος. ὥσπερ τις πυρετός, ἀσθενῆ ἐποίησε ψυχὴν εἶναι. Ἀνάγκη δὴ τὴν τοιαύτην ἀσθένειαν ψυχῆς ἢ ἐν ταῖς χωρισταῖς παντελῶς ἢ ἐν ταῖς ἐνύλοις ἢ ἐν ἀμφοτέραις εἶναι. Εἰ δὴ μὴ ἐν ταῖς χωρὶς ὕλης, καθαραὶ γὰρ πᾶσαι καὶ τὸ λεγόμενον ἐπτερωμέναι καὶ τέλειοι καὶ τὸ ἔργον αὐταῖς ἀνεμπόδιστον, λοιπὸν ἐν ταῖς πεσούσαις εἶναι τὴν ἀσθένειαν, ταῖς οὐ καθαραῖς οὐδὲ κεκαθαρμέναις, καὶ ἡ ἀσθένεια αὐταῖς εἴη ἂν οὐκ ἀφαίρεσις τινός, ἀλλὰ ἀλλοτρίου παρουσία, ὥσπερ φλέγματος ἢ χολῆς ἐν σώματι. Τοῦ δὲ πτώματος τὸ αἴτιον ψυχῇ σαφέστερον λαμβάνουσι καὶ ὡς προσήκει λαβεῖν καταφανὲς ἔσται τὸ ζητούμενον ἡ ψυχῆς ἀσθένεια. Ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν ὕλη, ἔστι δὲ καὶ ψυχή, καὶ οἷον τόπος εἷς τις. Οὐ γὰρ χωρὶς μὲν ὁ τόπος τῇ ὕλῃ, χωρὶς δὲ αὖ ὁ τῆς ψυχῆς, οἷον ὁ μὲν ἐν γῇ τῇ ὕλῃ, ὁ δὲ ἐν ἀέρι τῇ ψυχῇ, ἀλλ' ὁ τόπος τῇ ψυχῇ χωρὶς τὸ μὴ ἐν ὕλῃ· τοῦτο δὲ τὸ μὴ ἐνωθῆναι τῇ ὕλῃ· τοῦτο δὲ τὸ μὴ ἕν τι ἐξ αὐτῆς καὶ ὕλης γενέσθαι· τοῦτο δὲ τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ τῇ ὕλῃ γενέσθαι· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ χωρὶς εἶναι. Δυνάμεις δὲ ψυχῆς πολλαὶ καὶ ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ ἔσχατα ψυχὴ ἔχει· ὕλη δὲ παροῦσα προσαιτεῖ καὶ οἷον καὶ ἐνοχλεῖ καὶ εἰς τὸ εἴσω παρελθεῖν θέλει· πᾶς δὲ ὁ χῶρος ἱερὸς καὶ οὐδέν ἐστιν ὃ ἄμοιρόν ἐστι ψυχῆς. Ἐλλάμπεται οὖν ὑποβάλλουσα ἑαυτὴν καὶ ἀφ οὗ μὲν ἐλλάμπεται οὐ δύναται λαβεῖν· οὐ γὰρ ἀνέχεται αὐτὴν ἐκεῖνο καίτοι παροῦσαν, ὅτι μὴ ὁρᾷ διὰ κάκην. Τὴν δὲ ἔλλαμψιν καὶ τὸ ἐκεῖθεν φῶς ἐσκότωσε τῇ μίξει καὶ ἀσθενὲς πεποίηκε τὴν γένεσιν αὐτὴ παρασχοῦσα καὶ τὴν αἰτίαν τοῦ εἰς αὐτὴν ἐλθεῖν· οὐ γὰρ ἂν ἦλθε τῷ μὴ παρόντι. Καὶ τοῦτό ἐστι πτῶμα τῆς ψυχῆς τὸ οὕτως ἐλθεῖν εἰς ὕλην καὶ ἀσθενεῖν, ὅτι πᾶσαι αἱ δυνάμεις οὐ πάρεισιν εἰς ἐνέργειαν κωλυούσης ὕλης παρεῖναι τῷ τὸν τόπον ὃν κατέχει αὐτὴ καταλαβεῖν καὶ οἷον συσπειραθῆναι ποιῆσαι ἐκείνην, ὃ δ' ἔλαβεν οἷον κλέψασα ποιῆσαι κακὸν εἶναι, ἕως ἂν δυνηθῇ ἀναδραμεῖν. Ὕλη τοίνυν καὶ ἀσθενείας ψυχῇ αἰτία καὶ κακίας αἰτία. Πρότερον ἄρα

suflet cauza însăşi a slăbiciunii. Dar trebuie să ne ţinem strâns de întrebarea: De ce este numită „slăbiciune a sufletului"; căci nu densitatea sau raritatea, nici subţirimea sau grosimea sau boala, precum febra, au făcut ca sufletul să fie slab? <De aceea> este necesar ca această slăbiciune a sufletului să se afle fie în <sufletele> complet separate, fie în <sufletele> materiale, fie în ambele. Dar, dacă nu <se află în cele> separate de materie, căci toate acestea sunt pure şi, cum spune <Platon>, „*înaripate şi desăvârşite*"[464], iar activitatea lor este netulburată, mai rămâne ca slăbiciunea să se afle în <sufletele> care au căzut, nu în cele pure, nici în cele care au fost purificate. Slăbiciunea lor nu ar fi, însă, o îndepărtare de ceva, ci o prezenţă a <unui lucru> străin, ca <prezenţa> flegmei sau fierei în corp[465]. Când vom înţelege mai clar cauza căderii sufletului, fiindcă trebuie să o înţelegem, va deveni evident ceea ce este cercetat, <adică> slăbiciunea sufletului. Printre realităţi, există şi materie, există şi suflet, şi acestea sunt într-un singur loc. Căci nu există un loc separat al materiei şi unul separat al sufletului (cum ar fi unul pe pământ pentru materie şi unul în aer pentru suflet), ci locul sufletului este separat, <în sensul că> nu se află în materie. Aceasta înseamnă faptul că <sufletul> nu este unit cu materia, iar atunci acelaşi lucru nu se poate naşte şi din <suflet> şi din materie, adică nu se poate naşte din materia ca substrat, şi anume este separat. Există multe facultăţi ale sufletului, însă sufletul are şi un început, un mijloc şi un sfârşit, în schimb materia, fiind şi ea prezentă, îl roagă şi, după cum <am putea spune>, îl tulbură şi doreşte să ajungă în interiorul lui. „*Întregul loc este sfânt*"[466] şi nu există nimic care să nu participe la suflet. <Materia>, aşezându-se pe sine însăşi sub <suflet>, este luminată <de el> şi nu poate să pună stăpânire pe cel de la care primeşte lumină; <sufletul> nu poate suporta materia, deşi ea există lângă el, fiindcă, din cauza <acestei materii> rele, este incapabil să vadă. <Materia> întunecă iluminarea şi lumina de acolo, prin amestecul cu ea, <şi lumina> se slăbeşte pe sine oferindu-i <materiei posibilitatea> generării şi <sieşi> un motiv de a merge în ea, căci nu ar fi venit în ceva ce nu este prezent. Aceasta este căderea sufletului: faptul de a veni astfel în materie şi de a deveni slab, fiindcă nu toate puterile sale sunt active, fiindcă materia le împiedică să îşi ocupe locul pe care <sufletul> îl deţine şi oarecum se opune[467] şi face să devină rău ceea ce a luat ca printr-un fel de furt, până când <sufletul> reuşeşte să se întoarcă la starea lui superioară. Aşadar, materia <este> şi cauza slăbiciunii din suflet şi cauza viciului. Căci este ea însăşi rea mai înainte <ca sufletul să

κακὴ αὐτὴ καὶ πρῶτον κακόν· καὶ γὰρ εἰ αὐτὴ ἡ ψυχὴ τὴν ὕλην ἐγέννησε παθοῦσα, καὶ εἰ ἐκοινώνησεν αὐτῇ καὶ ἐγένετο κακή, ἡ ὕλη αἰτία παροῦσα· οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο εἰς αὐτὴν μὴ τῇ παρουσίᾳ αὐτῆς τὴν γένεσιν λαβοῦσα.

|15.| Εἰ δέ τις τὴν ὕλην μή φησιν εἶναι, δεικτέον αὐτῷ ἐκ τῶν περὶ ὕλης λόγων τὴν ἀνάγκην τῆς ὑποστάσεως αὐτῆς διὰ πλειόνων ἐκεῖ περὶ τούτου εἰρημένου. Κακὸν δὲ εἴ τις λέγοι τὸ παράπαν ἐν τοῖς οὖσι μὴ εἶναι, ἀνάγκη αὐτῷ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀναιρεῖν καὶ μηδὲ ὀρεκτὸν μηδὲν εἶναι· μὴ τοίνυν μηδὲ ὄρεξιν μηδ' αὖ ἔκκλισιν μηδὲ νόησιν· ἡ γὰρ ὄρεξις ἀγαθοῦ, ἡ δὲ ἔκκλισις κακοῦ, ἡ δὲ νόησις καὶ ἡ φρόνησις ἀγαθοῦ ἐστι καὶ κακοῦ, καὶ αὐτὴ ἕν τι τῶν ἀγαθῶν. Εἶναι μὲν οὖν δεῖ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἄμικτον ἀγαθόν, τὸ δὲ μεμιγμένον ἤδη ἐκ κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ, καὶ πλείονος τοῦ κακοῦ μεταλαβὸν ἤδη καὶ αὐτὸ συντελέσαν ἐκείνῳ ὁ ἐν τῷ ὅλῳ κακόν, ἐλάττονος δέ, ᾗ ἠλάττωται, τῷ ἀγαθῷ. Ἐπεὶ ψυχῇ τί ἂν εἴη κακόν; Ἢ τίνι ἂν μὴ ἐφαψαμένῃ τῆς φύσεως τῆς χείρονος; Ἐπεὶ οὐδ' ἐπιθυμίαι οὐδ' αὖ λῦπαι, οὐ θυμοί, οὐ φόβοι: καὶ γὰρ φόβοι τῷ συνθέτῳ, μὴ λυθῇ, καὶ λῦπαι καὶ ἀλγηδόνες λυομένου· ἐπιθυμίαι δὲ ἐνοχλοῦντός τινος τῇ συστάσει ἤ, ἵνα μὴ ἐνοχλῇ, ἴασιν προνοουμένου. Φαντασία δὲ πληγὴ ἀλόγου ἔξωθεν· δέχεται δὲ τὴν πληγὴν διὰ τοῦ οὐκ ἀμεροῦς· καὶ δόξαι ψευδεῖς ἔξω γενομένῃ τοῦ ἀληθοῦς αὐτοῦ· ἔξω δὲ γίνεται τῷ μὴ εἶναι καθαρά. Ἡ δὲ πρὸς νοῦν ὄρεξις ἄλλο· συνεῖναι γὰρ δεῖ μόνον καὶ ἐν αὐτῷ ἱδρυμένην, οὐ νεύσασαν εἰς τὸ χεῖρον. Τὸ δὲ κακὸν οὐ μόνον ἐστὶ κακὸν διὰ δύναμιν ἀγαθοῦ καὶ φύσιν· ἐπείπερ ἐφάνη ἐξ ἀνάγκης, περιληφθὲν δεσμοῖς τισι καλοῖς, οἷα δεσμῶταί τινες χρυσῷ, κρύπτεται τούτοις, ἵν' ἀμοῦσα μὴ ὁρῷτο τοῖς θεοῖς, καὶ ἄνθρωποι ἔχοιεν μὴ ἀεὶ τὸ κακὸν βλέπειν, ἀλλ' ὅταν καὶ βλέπωσιν, εἰδώλοις τοῦ καλοῦ εἰς ἀνάμνησιν συνῶσιν.

devină rău>: este, de fapt, răul inițial. Dacă sufletul a generat materia fiind afectat și dacă comunică cu ea și a devenit rău, materia este cauză prin prezența ei; căci <sufletul> nu ar fi venit la ea decât dacă prezența ei i-a fi dat posibilitatea devenirii.

|15.| Dacă s-ar spune că materia nu există, să se arate necesitatea existenței ei din tratatele privind materia[468], fiindcă acolo am tratat-o mai pe larg. Dar, dacă s-ar spune că răul nu există deloc printre realități, este necesar să se înlăture binele și să nu aibă nimic spre care să tindă, nici țintă, nici evitare, nici act intelectiv. Ținta este a binelui, evitarea este a răului, iar actul intelectiv și gândirea sunt și ale binelui și ale răului și sunt un bine în ele însele. Așadar, trebuie să existe binele și binele neamestecat, cât și ceea ce este un amestec de rău și bine. Când <amestecul> are în el o mare parte de rău, devine el însuși în întregime <rău>, iar când are o parte mai mică <de rău>, deoarece răul s-a micșorat, <amestecul devine> bun. Dar ce înseamnă <de fapt> răul din suflet? Cărui <rău> i-ar putea <aparține, dacă sufletul> nu intră în contact cu natura rea? Căci, <dacă răul nu ar fi în suflet, nu ar fi nici> dorințele, nici suferințele, nici pasiunile și nici teama; teama <revine naturii> compuse, nu celei descompuse, iar suferințele și durerile <îi revin> când este descompus; dorințele <apar> când ceva tulbură compusul sau când cineva caută un remediu ca să nu fie tulburat. Imaginația este lovitura exterioară a iraționalului, iar <sufletul> este predispus la <această> lovitură pentru că nu este indivizibil. Și opiniile false <îl afectează>, fiindcă se află în afara răului absolut. Dar pentru că se află în afara <adevărului absolut>, nu poate fi pur. Impulsul <sufletului> către intelect este, însă, altceva, căci trebuie doar să fie împreună cu <intelectul> și să se fixeze în el, nu să se aplece spre ceea ce este rău. Însă răul nu este rău doar din cauza forței binelui și a naturii; deși apare necesar, este reținut <totuși> în niște cătușe frumoase, ca niște prizonieri în <lanțuri> de aur[469], și se ascunde în ele ca să nu fie văzut astfel de zei. Nici oamenii nu pot vedea mereu răul ci, chiar și când îl văd, <l-ar putea vedea> însoțit de imagini ale frumosului în reminiscență.

IX (16).
Περὶ ἐξαγογῆς

[1.] Οὐκ ἐξάξεις, ἵνα μὴ ἐξίῃ· ἐξελεύσεται γὰρ ἔχουσά τι, ἵνα καὶ ἐξέλθῃ, τό τε ἐξελθεῖν ἐστι μεταβῆναι εἰς ἄλλον τόπον. Ἀλλὰ μένει τὸ σῶμα ἀποστῆναι παρ' αὐτῆς, ὅτε μὴ δεῖται μετελθεῖν, ἀλλ' ἔστι πάντῃ ἔξω. Πῶς οὖν ἀφίσταται τὸ σῶμα; Ὅταν μηδὲν ἔτι δεδεμένον ᾖ τῆς ψυχῆς, ἀδυνατοῦντος ἔτι τοῦ σώματος συνδεῖν, τῆς ἁρμονίας αὐτοῦ οὐκέτ οὔσης, ἣν ἔχον εἶχε τὴν ψυχήν. Τί οὖν, εἰ μηχανήσαιτό τις λυθῆναι τὸ σῶμα; Ἢ ἐβιάσατο καὶ ἀπέστη αὐτός, οὐκ ἐκεῖνο ἀφῆκε· καὶ ὅτε λύει, οὐκ ἀπαθής, ἀλλ' ἢ δυσχέρανσις ἢ λύπη ἢ θυμός· δεῖ δὲ μηδὲν πράττειν. Εἰ οὖν ἀρχὴν αἴσθοιτο τοῦ ληρεῖν; Ἢ τάχα μὲν οὐ περὶ σπουδαῖον· εἰ δὲ καὶ γένοιτο, τάττοιτ' ἂν ἐν τοῖς ἀναγκαίοις τοῦτο καὶ ἐκ περιστάσεως αἱρετοῖς, οὐχ ἁπλῶς αἱρετοῖς. Καὶ γὰρ ἡ τῶν φαρμάκων προσαγωγὴ πρὸς ἔξοδον ψυχῆς τάχα ἂν ψυχῇ οὐ πρόσφορος. Καὶ εἰ εἱμαρμένος χρόνος ὁ δοθεὶς ἑκάστῳ, πρὸ τούτου οὐκ εὐτυχές, εἰ μή, ὥσπερ φαμέν, ἀναγκαῖον. Εἰ δέ, οἷος ἕκαστος ἔξεισι, ταύτην ἴσχει ἐκεῖ τάξιν, εἰς τὸ προκόπτειν οὔσης ἐπιδόσεως οὐκ ἐξακτέον.

IX (16).
Despre sinucidere[470]

[1.] Să nu-ți scoți sufletul, ca să nu plece <astfel>[471]; căci ar pleca luând cu el ceva ca să iasă, iar a pleca înseamnă o trecere spre alt loc. Corpul persistă ca să plece cu el, fiindcă <sufletul> nici nu trebuie să plece, fiind în întregime exterior. Dar când îl lasă corpul să plece? Când nici o parte din suflet nu mai este atașată de <corp>, fiindcă el nu mai este capabil să-l lege, căci între ele nu mai există armonia pe care <corpul> o avea când reținea sufletul. Dar ce <se petrece> dacă cineva se eliberează singur de corp? Atunci el folosește violența și pleacă el însuși, fără să-și lase corpul să plece. Iar când <sufletul> se eliberează, el nu este lipsit de pasiuni, ci există în el nemulțumire, suferință sau dorință. De fapt, el nu trebuie să facă nimic. Dar dacă este conștient că începe să delireze? Aceasta nu <i se va întâmpla> mai degrabă unui om virtuos, iar dacă i se întâmplă, ar considera că <face parte> din lucrurile inevitabile și din cele pe care <trebuie> să le accepte din cauza împrejurărilor, deși nu sunt ușor de acceptat. Folosirea narcoticelor pentru ieșirea sufletului nu este, probabil, utilă pentru suflet. Și dacă fiecăruia i-a fost sortit un anumit timp, nu este bine <ca sufletul să plece> înaintea acestuia, doar dacă nu cumva, precum am spus, este necesar. Iar dacă <omul> are aceeași condiție acolo ca și a fiecărui suflet când iese din <corp>, el nu trebuie să-și scoată <sufletul> până când el mai poate înainta.

Plotinus de voluntaria morte apud Eliam

|2.| Ὁ μέντοι Πλωτῖνος περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς γράφει μονόβιβλον καὶ οὐδένα τῶν πέντε τρόπων τούτων ἀποδέχεται φησὶ γὰρ ὅτι ὥσπερ ὁ θεὸς οὐκ ἀφίσταται ἡμῶν προνοούμενος, ἀλλ' ἡμεῖς ἑαυτοὺς ποιοῦμεν ἀνεπιτηδείους καὶ νομίζομεν τὸν θεὸν πόρρω εἶναι ἀφ' ἡμῶν ἀεὶ παρόντα πᾶσιν ἐπίσης, ὡς δηλοῦσιν οἱ καθαροὶ τὸν βίον, αὐτοπται του θείου καὶ συνομιληταὶ γινόμενοι. ὥσπερ καὶ ὁ ἥλιος χορηγεῖ ἐπίσης τὸ φῶς, ἀλλ' αἱ νυκτερίδες ἀνεπιτήδειοι οὖσαι ἀποφεύγουσιν αὐτὸν καὶ οὐ φωτίζονται ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ σκότος αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι πηγὴν φωτὸς ὑπάρχοντα. οὕτως δεῖ καὶ τὸν φιλόσοφον μιμούμενον θεὸν καὶ ἥλιον μὴ ἀμελεῖν πάντη τοῦ σώματος δι' ἐπιμέλειαν τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τὴν προσήκουσαν αὐτοῦ ποιεῖσθαι πρόνοιαν, ἕως οὗ ἐκεῖνο ἀνεπιτήδειον γενόμενον διαστήσοι ἑαυτὸ τῆς πρὸς τὴν ψυχὴν κοινωνίας ἄτοπον γὰρ τὸ πρὸ καιροῦ ἐξάγειν ἑαυτόν, πρὸ οὗ λύσῃ ὁ δήρας.

Plotin despre moartea voluntară, după Elias

[2.] Plotin a scris un singur tratat despre sinucidere şi nu acceptă nici una din aceste cinci căi[472]. El spune că zeul, fiind providenţial, nu ne părăseşte, ci noi devenim nevrednici crezându-l departe, deşi este prezent la fel în toţi, aşa cum dovedesc cei puri cu viaţa lor, căci ei recunosc zeul şi devin însoţitorii lui. Tot aşa soarele îşi distribuie lumina la fel, însă liliecii sunt incapabili <să îl vadă>. Ei fug de acesta şi nu sunt luminaţi de el şi îl cred întunecat, deşi el este sursa de lumină. Astfel, filosoful trebuie să imite zeul şi soarele, să nu-şi neglijeze corpul pe deplin din grijă pentru suflet, ci să îl îngrijească cum se cuvine până când devine neputincios şi se separă el însuşi de tovărăşia cu sufletul. Căci este greşit ca <un suflet> să iasă el însuşi înaintea <clipei> sortite, când cel care a legat <corpul şi sufletul> le dezleagă.

ΕΝΝΕΑΔΩΝ

Β

ENNEADA

a II-a

Planul analitic al tratatelor cuprinse în *Enneada* a II-a

I (40). Despre cer

1. Eternitatea specifică şi cea individuală, distribuite în ierarhia lumii. 2. Examinarea unei contradicţii posibile între individualitatea şi eternitatea unui obiect singular. 3. Autarhia universului şi distribuţia focului şi a pământului. 4. Contribuţia sufletului şi a focului celest la persistenţa lumii. 5. Distincţia dintre sufletul celest şi sufletul individual din lumea sublunară. 6-7. Distribuţia şi combinarea în univers a celor patru elemente. 8. Contribuţia elementelor la realizarea circularităţii celeste.

II (14). Despre mişcarea cerului

1. Originea, atributele şi subiectul mişcării circulare. 2. Distincţia dintre centrul corporal şi cel psihic. Mişcarea circulară rezultă din tendinţa sufletului spre propriul centru imparticipabil. 3. Studiul tipurilor de mişcare interpretate ca forme de conversie spre propria origine.

III (52). Despre influenţa astrelor

1. Enunţul tezelor răspândite în general privind influenţa astrală. 2. Însufleţirea astrelor şi cauzalitatea evenimentelor

sublunare. 3. Îndoieli privind posibilitatea corespondenței între aspectele fizice ale astrelor și evenimentele sublunare. Critica antropomorfismului astral. 4. Critica antropomorfismului astral (continuare). 5. Conjuncția astrelor nu poate fi un criteriu pentru a stabili dacă ele ne sunt sau nu favorabile. 6. Exemple pentru situația precedentă. 7. Unitatea lumii: pledoarie pentru un nou sens al influenței astrale. 8. Distincție între funcția de semnificare și cea de producere a evenimentelor. 9. Gradul de libertate a sufletului și necesitatea astrală, expuse în sistemul cosmologiei platoniciene. 10. Concluzia paragrafului anterior: principiul influenței minime și principiul alterării influenței în transferul ei de la cer la pământ. 11-12. Cauzele complementare din lumea sublunară ale evenimentelor fizice. 13. Mitul platonician al atelajului și expresia unității lumii. 14. Evenimentele umane și cauzalitatea lor fizică. 15. Constituția omului și integrarea lui în unitatea lumii. 16. Rolul sufletului ca agent simultan al libertății și al necesității în univers. 17. Analiza naturii rațiunilor seminale. 18. Influența astrală și originea răului. Distribuția ierarhică a binelui.

IV (12). Despre materie

1. Doctrinele [stoicilor] privind statutul materiei. 2. Posibilitatea unei materii inteligibile. 3. Regimul materiei inteligibile este contrar devenirii. 4. Principiul identității și cel al diferențierii ideilor. 5. Conceptul alterității și derivarea materiei inteligibile. 6. Materia, principiu constitutiv al al tuturor compuselor. 7. Critica ideilor presocratice despre formă și materie. 8. Definirea materiei față de cantitate și calitate. 9. Raportul dintre materie și mărime. 10. Natura „bastardă" a conceptului materiei. 11. Materia ca receptacol în diferite grade ale ființei: distincția față de conceptul de volum. 12. Funcția activă a materiei în constituirea obiectelor. Materia nu este obiect al sensibilității. 13. Reluarea distincției dintre materie și calitate. Raportul dintre materie și calitate. 14. Raportul dintre materie și privație. 15. Raportul dintre materie, infinit și privație. 16. Concluzie: materie și alteritate; statutul ontologic al materiei.

V (25). Despre a fi în potență și în act

1. Întrebări legate de conceptele de act și potență. Sensurile expresiei „a fi în potență". 2. Raportul dintre ceea ce este în potență și ceea ce este în act. 3. Inteligibilul nu are o existență potențială, ci este numai act. 4-5. Materia este potență pură și din această cauză un cvasi-nonexistent.

VI (17). Despre substanță, sau despre calitate

1. Întrebări despre ființă, substanță și calitățile lor. Problema diferențierii calităților constitutive substanțelor de cele accidentale. Primele două soluții: fie recunoaștem drept calități numai proprietățile accidentale ale substanței, fie acceptăm că principiul calităților esențiale stă în rațiunile formative ale substanțelor. 2. Natura substanței și a calității. Despre calitatea schimbătoare și cea constantă. 3. A treia soluție: calitățile rămân să desemneze toate proprietățile sensibile ale substanțelor, având, însă, ca model inteligibil un act și o substanță.

VII (37). Despre amestecul total

1. Disputa din jurul teoriei amestecului total: cele trei obiecții susțin că amestecul nu poate privi decât calitățile corpurilor, nu și materia lor. Contraargumente. 2-3. Argumentele plotiniene în favoarea ideii de amestec total și natura corporalității.

VIII (35). Despre văz, sau de ce <obiectele> îndepărtate par mici

1-2. Cinci soluții posibile care ar putea să explice deformarea mărimii sub care sunt percepute obiectele foarte îndepărtate. Natura accidentală a mărimii sunetului. 2. Respingerea soluției geometrice, care nu ține seama de dificultatea problemei.

X (33). Contra gnosticilor

1. Scurtă confirmare a doctrinei ipostazelor: unul, inteligența și sufletul, al căror număr nu poate fi mai mare de trei. Critica teoriei care susține existența a două sau mai multe inteligențe. 2-3. Natura

desăvârşită a sufletului universal, locul său în procesiunea necesară a ipostazelor şi raportul pe care îl întreţine cu lumea. 4-5. Atac împotriva doctrinei creaţiei lumii de către un suflet căzut şi contra dispreţuirii lumii şi a corpurilor cereşti. Respingerea existenţei unei alte lumi materiale. 6. Jargonul lipsit de sens al gnosticilor, plagierea şi denaturarea filosofiei lui Platon, precum şi insolita lor aroganţă. Din nou despre natura celor trei ipostaze. 7. Sufletul universal întreţine cu lumea un raport diferit de cel dintre sufletul şi corpul omenesc. 8. Necesitatea existenţei lumii ca imagine desăvârşită a realităţii inteligibile. 9. Respingerea obiecţiilor împotriva bunei întocmiri a lumii întemeiate pe inegalităţile şi nedreptăţile vieţii omeneşti. Aroganţa ridicolă a gnosticilor, care refuză să recunoască ierarhia zeilor şi a daimonilor, afirmându-se ca fii ai zeului suprem, superiori celorlalţi oameni şi puterilor cereşti. 10-12. Absurdităţile doctrinei gnosticilor despre căderea înţelepciunii şi a sufletelor. Apariţia şi activitatea demiurgului, creatorul lumii vizibile. Critica modului în care gnosticii înţeleg creaţia universului sensibil. 13. Învăţătura falsă şi melodramatică a gnosticilor despre sferele cereşti şi influenţa acestora. 14. Falsitatea pretenţiei gnosticilor de a controla puterile mai înalte prin magie şi de a vindeca bolile prin exorcizarea demonilor. 15. Falsa lor apartenenţă la o altă lume îi conduce pe gnostici la imoralitate. 16-18. Adevărata concepţie platonică despre inteligibil, care inspiră dragoste şi veneraţie pentru universul material în toată bunătatea şi frumuseţea lui, întrucât este imaginea cea mai desăvârşită a inteligibilului. Ea se deosebeşte radical de concepţia gnostică, care inspiră ură şi dispreţ faţă de sensibil şi nu înţelege raportul dintre suflet şi corp.

I (40).
Περὶ οὐρανοῦ

|1.| Τὸν κόσμον ἀεὶ λέγοντες καὶ πρόσθεν εἶναι καὶ ἔσεσθαι σῶμα ἔχοντα εἰ μὲν ἐπὶ τὴν βούλησιν τοῦ θεοῦ ἀνάγοιμεν τὴν αἰτίαν, πρῶτον μὲν ἀληθὲς μὲν ἂν ἴσως λέγοιμεν, σαφήνειαν δὲ οὐδεμίαν ἂν παρεχοίμεθα. Ἔπειτα τῶν στοιχείων ἡ μεταβολὴ καὶ τῶν ζῴων τῶν περὶ γῆν ἡ φθορὰ τὸ εἶδος σῴζουσα μήποτε οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἀξιώσει γίγνεσθαι ὡς τῆς βουλήσεως τοῦτο δυναμένης ἀεὶ ὑπεκφεύγοντος καὶ ῥέοντος τοῦ σώματος ἐπιτιθέναι τὸ εἶδος τὸ αὐτὸ ἄλλοτε ἄλλῳ, ὡς μὴ σῴζεσθαι τὸ ἓν ἀριθμῷ εἰς τὸ ἀεί, ἀλλὰ τὸ ἓν τῷ εἴδει· ἐπεὶ διὰ τί τὰ μὲν οὕτω κατὰ τὸ εἶδος μόνον τὸ ἀεὶ ἕξει, τὰ δ' ἐν οὐρανῷ καὶ αὐτὸς ὁ οὐρανὸς κατὰ τὸ τόδε ἕξει τὸ ἀεί; Εἰ δὲ τῷ πάντα συνειληφέναι καὶ μὴ εἶναι εἰς ὃ τὴν μεταβολὴν ποιήσεται μηδέ τι ἔξωθεν ἂν προσπεσὸν φθεῖραι δύνασθαι τούτῳ δώσομεν τὴν αἰτίαν τῆς οὐ φθορᾶς, τῷ μὲν ὅλῳ καὶ παντὶ δώσομεν ἐκ τοῦ λόγου τὸ μὴ ἂν φθαρῆναι, ὁ δὲ ἥλιος ἡμῖν καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἡ οὐσία τῷ μέρη καὶ μὴ ὅλον ἕκαστον εἶναι καὶ πᾶν, οὐχ ἕξει τὴν πίστιν παρὰ τοῦ λόγου, ὅτι εἰς ἅπαντα μένει τὸν χρόνον, τὸ δὲ κατ' εἶδος τὴν μονὴν αὐτοῖς εἶναι, ὥσπερ καὶ πυρὶ καὶ τοῖς τοιούτοις μόνον ἂν δόξειε παρεῖναι καὶ αὐτῷ δὲ παντὶ τῷ κόσμῳ. Οὐδὲν γὰρ κωλύει ὑπ' ἄλλου ἔξωθεν μὴ φθειρόμενον, ὑπ'

I (40).
Despre cer

[1.] Dacă spunem că lumea a fost şi va fi veşnic, deşi are un corp, şi dacă punem pe seama voinţei zeului cauza <acestui fapt>, mai întâi am vorbi adevărat şi plauzibil, dar nu am obţine nici un fel de claritate[473]. Şi apoi, dacă elementele se schimbă şi vieţuitoarele terestre pier, dar specia se păstrează, atunci s-ar putea considera la fel, şi în cazul universului, că o voinţă poate imprima mereu altei <materii> aceeaşi specie, deşi <lumea> are un corp mereu schimbător şi în devenire. Astfel, ea nu îşi păstrează în eternitate unitatea sa numerică, ci una specifică. Şi de ce unele lucruri ar avea eternitate doar ca specie, pe când cele din cer, precum şi cerul însuşi ar avea eternitate în sens individual? Dacă toate sunt cuprinse în el şi dacă nu există ceva în care să se transforme şi nici ceva exterior care să îl lovească pentru a-l putea distruge, noi vom indica motivul pentru care el nu piere. Vom considera apoi că, datorită acestui argument, universul şi întregul sunt nepieritoare, deşi pentru noi soarele şi substanţa celorlalte astre sunt părţi ale <cerului> şi nu reprezintă fiecare un întreg şi universul <însuşi>, şi nu se va putea susţine în cazul lor argumentul că ele persistă de-a lungul întregului timp, ci eternitatea li se atribuie numai după specie, la fel ca şi focului şi celor de acest fel. S-ar mai putea doar opina că aceasta se întâmplă întregii lumi, căci nimic nu o împiedică să persiste numai prin specie, dacă nu o distruge

αὐτοῦ, τῶν μερῶν ἄλληλα φθειρόντων, τὴν φθορὰν ἀεὶ ἔχοντα, τῷ εἴδει μόνον μένειν, καὶ ῥεούσης ἀεὶ τῆς φύσεως τοῦ ὑποκειμένου, τὸ εἶδος ἄλλου διδόντος, γίγνεσθαι τὸ αὐτὸ ἐπὶ τοῦ παντὸς ζῴου, ὅπερ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου καὶ ἵππου καὶ τῶν ἄλλων· ἀεὶ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἵππος, ἀλλ' οὐχ ὁ αὐτός. Οὐ τοίνυν ἔσται τὸ μὲν μένον αὐτοῦ ἀεί, ὥσπερ ὁ οὐρανός, τὰ δὲ περὶ γῆν φθειρόμενα, ἀλλ' ὁμοίως ἅπαντα, τὴν διαφορὰν ἔχοντα μόνον τῷ χρόνῳ· ἔστω γὰρ πολυχρονιώτερα τὰ ἐν οὐρανῷ. Εἰ μὲν οὖν οὕτω συγχωρησόμεθα τὸ ἀεὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς καὶ ἐπὶ τῶν μερῶν εἶναι, ἧττον ἂν τὸ ἄπορον τῇ δόξῃ προσείη· μᾶλλον δὲ παντάπασιν ἔξω ἀπορίας ἂν γιγνοίμεθα, εἰ τὸ τῆς βουλήσεως τοῦ θεοῦ ἱκανὸν εἶναι δεικνύοιτο κἂν οὕτω καὶ τοῦτον τὸν τρόπον συνέχειν τὸ πᾶν. Εἰ δὲ καὶ τὸ τόδε τι αὐτοῦ ὁποσονοῦν λέγοιμεν ἔχειν τὸ ἀεὶ, ἥ τε βούλησις δεικτέα εἰ ἱκανὴ ποιεῖν τοῦτο, τό τε ἄπορον μένει διὰ τί τὰ μὲν οὕτω, τὰ δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τῷ εἴδει μόνον, τά τε μέρη τὰ ἐν οὐρανῷ πῶς καὶ αὐτά· ἐπειδὴ οὕτω καὶ αὐτὰ τὰ πάντα εἶναι.

|2.| Εἰ οὖν ταύτην παραδεχόμεθα τὴν δόξαν καί φαμεν τὸν μὲν οὐρανὸν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ κατὰ τὸ τόδε ἔχειν τὸ ἀεί, τὰ δὲ ὑπὸ τῇ τῆς σελήνης σφαίρᾳ τὸ κατ' εἶδος, δεικτέον πῶς σῶμα ἔχων ἕξει τὸ τόδε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ κυρίως, ὡς τὸ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ ὡσαύτως, τῆς φύσεως τοῦ σώματος ῥεούσης ἀεί. Τοῦτο γὰρ δοκεῖ τοῖς τε ἄλλοις τοῖς περὶ φύσεως εἰρηκόσι καὶ αὐτῷ τῷ Πλάτωνι οὐ μόνον περὶ τῶν ἄλλων σωμάτων, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν οὐρανίων αὐτῶν. Πῶς γὰρ ἄν, φησι, σώματα ἔχοντα καὶ ὁρώμενα τὸ ἀπαραλλάκτως ἕξει καὶ τὸ ὡσαύτως; Συγχωρῶν καὶ ἐπὶ τούτων δηλονότι τῷ Ἡρακλείτῳ, ὃς ἔφη ἀεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι. Ἀριστοτέλει μὲν γὰρ οὐδὲν ἂν πρᾶγμα εἴη, εἴ τις αὐτοῦ τὰς ὑποθέσεις τοῦ πέμπτου παραδέξαιτο σώματος. Τοῖς δὲ μὴ τοῦτο τιθεμένοις, τοῦ σώματος δὲ ἐκ τούτων ὄντος τοῦ οὐρανοῦ, ἐξ ὧνπερ καὶ τὰ τῇδε ζῷα, πῶς τὸ τόδε ἂν ἔχοι; Ἔτι δὲ μᾶλλον πῶς ἥλιος καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ μόρια ὄντα; Συγκειμένου δὴ παντὸς ζῴου ἐκ ψυχῆς καὶ τῆς σώματος φύσεως ἀνάγκη τὸν οὐρανόν, εἴπερ ἀεὶ κατ' ἀριθμὸν ἔσται, ἢ δι' ἄμφω ἔσεσθαι, ἢ διὰ θάτερον τῶν

nimic exterior şi dacă are în sine distrugere eternă, deoarece părţile ei se distrug reciproc. Deoarece natura substratului ei este mereu în schimbare şi dă <mereu> specie altuia, universului viu i s-ar întâmpla acelaşi lucru ca omului, calului şi altora. Căci mereu va exista omul şi calul, însă nu acelaşi <individual>. Aşadar, nu va exista ceva din <univers> care să persiste etern, cum este cerul, iar cele pământene să piară, existând în privinţa lor numai o diferenţă de durată. <Să admitem atunci că> durata celor cereşti ar fi mult mai lungă. Dar, dacă noi am cădea de acord asupra faptului că eternitatea este <aceeaşi> şi în privinţa întregului şi în aceea a părţilor, opinia noastră ar avea mai puţină dificultate. Ba mai mult, am ieşi total din dificultate, dacă am arăta că este chiar potrivit voinţei zeului ca universul să stea la un loc în acest fel. Căci, dacă am spune că el este întru totul etern în sens individual, se va cuveni atunci să arătăm că voinţa <zeului> este capabilă să realizeze aceasta. Va mai rămâne atunci nelămurit de ce unele sunt astfel <în sens individual>, pe când altele numai ca specie, precum şi felul în care <pot fi eterne> părţile cerului, căci aşa cum sunt ele vor fi şi acestea toate[474].

|2.| Dacă acceptăm, aşadar, această opinie şi spunem că cerul şi toate cele din el sunt eterne în sens individual, iar cele care se găsesc sub sfera lunii sunt <eterne> ca specie, se cuvine să arătăm cum va avea posesorul unui corp individualitate singulară şi identică sieşi. Mai ales acest lucru <trebuie arătat>, de vreme ce stă în natura unui corp să devină etern. Se pare că aşa au considerat şi alţi filosofi ai naturii, precum şi Platon însuşi, nu doar în privinţa altor corpuri, ci şi a celor cereşti. „*Aşadar cum* – se întreabă el – *nişte lucruri vizibile şi corporale vor fi identice cu sine în chip neabătut?*"[475] Căci şi în privinţa lor el este evident de acord cu părerea lui Heraclit, când acesta spune că „*soarele devine în mod etern*"[476]. Acest lucru nu ar trebui să fie problematic deloc pentru Aristotel, dacă cineva ar accepta ipotezele lui privind al cincilea element[477]. Dar pentru cei care nu o admit, dacă corpul cerului este făcut din aceeaşi <materie> ca şi celelalte vieţuitoare, cum ar mai putea avea el eternitate individuală? Şi mai ales cum au eternitate individuală soarele şi celelalte părţi ale cerului? Dacă fiecare vieţuitor este constituit din suflet şi o natură corporală, este necesar ca şi cerul <să fie astfel>. Dacă el posedă eternitate individuală, acest lucru se va datora fie amândurora, fie

ἐνόντων, οἷον ψυχὴν ἢ σῶμα. Ὁ μὲν δὴ τῷ σώματι διδοὺς τὸ ἄφθαρτον οὐδὲν ἂν εἰς τοῦτο τῆς ψυχῆς δέοιτο ἢ τοῦ ὁμοῦ ἀεὶ εἶναι πρὸς ζῷου σύστασιν· τῷ δὲ τὸ σῶμα παρ αὐτοῦ φθαρτὸν εἶναι λέγοντι καὶ τῇ ψυχῇ διδόντι τὴν αἰτίαν πειρατέον καὶ τὴν τοῦ σώματος ἕξιν μηδ' αὐτὴν ἐναντιουμένην τῇ συστάσει καὶ τῇ διαμονῇ δεικνύναι, ὅτι μηδὲν ἀσύμφωνον ἐν τοῖς συνεστηκόσιν ἐστὶ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ πρόσφορον καὶ τὴν ὕλην πρὸς τὸ βούλημα τοῦ ἀποτελέσαντος ὑπάρχειν προσήκει.

[3.] Πῶς οὖν ἡ ὕλη καὶ τὸ σῶμα τοῦ παντὸς συνεργὸν ἂν εἴη πρὸς τὴν τοῦ κόσμου ἀθανασίαν ἀεὶ ῥέον; Ἢ ὅτι, φαῖμεν ἄν, ῥεῖ ἐν αὐτῷ· ῥεῖ γὰρ οὐκ ἔξω. Εἰ οὖν ἐν αὐτῷ καὶ οὐκ ἀπ' αὐτοῦ, μένον τὸ αὐτὸ οὔτ' ἂν αὔξοιτο οὔτε φθίνοι· οὐ τοίνυν οὐδὲ γηράσκει. Ὁρᾶν δὲ δεῖ καὶ γῆν μένουσαν ἀεὶ ἐν σχήματι τῷ αὐτῷ ἐξ ἀιδίου καὶ ὄγκῳ, καὶ ἀὴρ οὐ μήποτε ἐπιλείπῃ οὐδὲ ἡ ὕδατος φύσις· καὶ τοίνυν ὅσον μεταβάλλει αὐτῶν οὐκ ἠλλοίωσε τὴν τοῦ ὅλου ζῴου φύσιν. Καὶ γὰρ ἡμῖν ἀεὶ μεταβαλλόντων μορίων καὶ εἰς τὸ ἔξω ἀπιόντων μένει ἕκαστος εἰς πολύ· ᾧ δὲ ἔξω μηδέν, οὐκ ἀσύμφωνος ἂν τούτων ἡ σώματος φύσις πρὸς ψυχὴν πρὸς τὸ τὸ αὐτὸ εἶναι ζῷον καὶ ἀεὶ μένον. Πῦρ δὲ ὀξὺ μὲν καὶ ταχὺ τῷ μὴ ὧδε μένειν, ὥσπερ καὶ γῇ τῷ μὴ ἄνω γενόμενον δὲ ἐκεῖ, οὗ στῆναι δεῖ, οὕτοι δεῖν νομίζειν οὕτως ἔχειν ἐν τῷ οἰκείῳ ἱδρυμένον, ὡς μὴ καὶ αὐτὸ ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα στάσιν ἐπ' ἄμφω ζητεῖν. Ἀνωτέρω μὲν γὰρ οὐκ ἂν φέροιτο· οὐδὲν γὰρ ἔτι· κάτω δ' οὐ πέφυκε. Λείπεται δὲ αὐτῷ εὐαγώγῳ τε εἶναι καὶ κατὰ φυσικὴν ὁλκὴν ἑλκομένῳ ὑπὸ ψυχῆς πρὸς τὸ ζῆν εὖ μάλα ἐν καλῷ τόπῳ κινεῖσθαι ἐν τῇ ψυχῇ. Καὶ γάρ, εἴ τῳ φόβος μὴ πέσῃ, θαρρεῖν δεῖ· φθάνει γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς περιαγωγὴ πᾶσαν νεῦσιν, ὡς κρατοῦσαν ἀνέχειν. Εἰ δὲ μηδὲ ῥοπὴν πρὸς τὸ κάτω ἔχει παρ' αὐτοῦ, οὐκ ἀντιτεῖνον μένει. Τὰ μὲν οὖν ἡμέτερα μέρη ἐν μορφῇ γενόμενα οὐ στέγοντα αὐτῶν τὴν σύστασιν ἀπαιτεῖ ἀπ' ἄλλων μόρια, ἵνα μένοι· εἰ δ' ἐκεῖθεν μὴ ἀπορρέοι, οὐδὲν δεῖ τρέφεσθαι. Εἰ δὲ ἀπορρέοι ἀποσβεννύμενον ἐκεῖθεν, πῦρ δεῖ ἕτερον ἐξάπτεσθαι καί, εἰ

unuia dintre ele, de pildă sufletului sau corpului. Cine crede că <aceasta se datorează> corpului, <va susține> că el nu are nevoie de suflet pentru a fi incoruptibil, decât pentru a fi unit etern cu el, cu scopul de a constitui un viețuitor. Dar cine spune că, în sine, corpul este coruptibil și atribuie sufletului cauza <eternității> va trebui să încerce să arate că starea corpului, care nu se opune deloc însoțirii cu sufletul și permanenței ei, nu este deloc lipsită natural de armonie în cele astfel constituite, ci și materia este proporționată și consimte să se supună voinței celui care a desăvârșit-o.

[3.] Cum ar putea contribui, așadar, materia și corpul lumii, deși devin etern, la nemurirea lumii? Noi am spune: fiindcă se află în devenire, dar această devenire nu are loc în afară. Căci dacă <ele rămân> în aceasta și nu <ies> în afara ei, <lumea> însăși rămâne aceeași și nici nu crește, nici nu piere. Și, cu adevărat, nici nu îmbătrânește. Trebuie văzut însă și faptul că pământul rămâne mereu în configurația și în volumul lui propriu mereu, și nici aerul sau natura apei nu nesocotesc acest fapt. Și astfel, pe cât de mult se combină reciproc, ele nu alterează totuși natura viețuitorului universal. Deși noi suntem într-o continuă schimbare datorită părților care intră și ies în afara <noastră>, totuși fiecare dintre noi rămâne mult <timp viu>. Dar pentru că nu există nimic în afara lumii, natura corpului <acesteia> nu este lipsită pentru ea de armonie față de suflet, în vederea <realizării> viețuitorului existent prin sine și durabil etern. Focul cel viu și iute din această <lume> nu rămâne <în spațiul de sub sfera lunii>, tot așa cum pământul din el nu <ajunge> sus. Ajungând acolo unde trebuie să se oprească, lui trebuie să îi stea în obicei să se situeze în locul lui firesc, spre a nu fi și el precum celelalte elemente care caută repaosul în ambele <regiuni>: el nu merge <mai> în sus, căci nu este deloc <cu putință>, iar în jos nu i-a fost dat natural <să meargă>. Rămâne atunci ca el să se supună și să fie atras de suflet potrivit unei înclinații naturale către o viață bună și pentru a se mișca într-o regiune frumoasă, aceea a sufletului. Și trebuie să credem că nu va cădea de acolo: mișcarea circulară a sufletului îi păzește întreaga plutire, astfel că are puterea de a se ridica. Iar dacă nu are de la sine nici o înclinație în jos, el persistă <acolo>, fără ca nimic să i se opună. Într-adevăr, părțile <corpului> nostru care primesc o formă nu rețin constituția acestor <forme>, <iar corpul> reclamă niște părți de la alte <forme> pentru a se menține. Dacă însă <cerul>, acolo, nu ar duce lipsă de nimic, nici hrana nu i-ar lipsi. Dar, dacă el ar duce lipsă de <focul> care s-ar stinge, este necesar ca un alt foc să se aprindă, și, dacă

ἄλλου τινὸς ἔχοι καὶ ἐκεῖθεν ἀπορρέοι, δεῖ καὶ ἀντ' ἐκείνου ἄλλου. Ἀλλὰ διὰ τοῦτο οὐ μένοι ἂν τὸ πᾶν ζῷον τὸ αὐτό, εἰ καὶ οὕτως.

[4.] Ἀλλ' αὐτό γε ἐφ' ἑαυτοῦ, οὐχ ὡς πρὸς τὸ ζητούμενον, σκεπτέον εἴτε τι ἀπορρεῖ ἐκεῖθεν, ὥστε δεῖσθαι κἀκεῖνα τῆς λεγομένης οὐ κυρίως τροφῆς, ἢ ἅπαξ τὰ ἐκεῖ ταχθέντα κατὰ φύσιν μένοντα οὐδεμίαν πάσχει ἀπορροήν· καὶ πότερον πῦρ μόνον ἢ πλέον τὸ πῦρ καὶ ἔστι τοῖς ἄλλοις αἰωρεῖσθαι καὶ μετεωρίζεσθαι ὑπὸ τοῦ κρατοῦντος. Εἰ γάρ τις προσθείη καὶ τὴν κυριωτάτην αἰτίαν, τὴν ψυχήν, μετὰ τῶν οὕτω σωμάτων καθαρῶν καὶ πάντως ἀμεινόνων - ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἐν τοῖς κυρίοις αὐτῶν τὰ ἀμείνω ἐκλέγεται ἡ φύσις - πάγιον ἂν τὴν δόξαν περὶ τοῦ οὐρανοῦ τῆς ἀθανασίας λάβοι. Ὀρθῶς γὰρ καὶ Ἀριστοτέλης τὴν φλόγα ζέσιν τινὰ καὶ πῦρ οἷον διὰ κόρον ὑβρίζον· τὸ δὲ ἐκεῖ ὁμαλὸν καὶ ἠρεμαῖον καὶ τῇ τῶν ἄστρων πρόσφορον φύσει. Τὸ δὲ δὴ μέγιστον, τὴν ψυχὴν ἐφεξῆς τοῖς ἀρίστοις κειμένην δυνάμει θαυμαστῇ κινουμένην, πῶς ἐκφεύξεταί τι αὐτὴν εἰς τὸ μὴ εἶναι τῶν ἅπαξ ἐν αὐτῇ τεθέντων; Μὴ παντὸς δὲ δεσμοῦ οἴεσθαι κρείττονα εἶναι ἐκ θεοῦ ὡρμημένην, ἀνθρώπων ἀπείρων ἐστὶν αἰτίας τῆς συνεχούσης τὰ πάντα. Ἄτοπον γὰρ τὴν καὶ ὁποσονοῦν χρόνον δυνηθεῖσαν συνέχειν μὴ καὶ ἀεὶ ποιεῖν τοῦτο, ὥσπερ βίᾳ τοῦ συνέχειν γεγονότος καὶ τοῦ κατὰ φύσιν ἄλλου ἢ τούτου ὄντος, ὃ ἐν τῇ τοῦ παντός ἐστι φύσει καὶ ἐν τοῖς καλῶς τεθεῖσιν, ἢ ὄντος τινὸς τοῦ βιασομένου καὶ διαλύσοντος τὴν σύστασιν καὶ οἷον βασιλείας τινὸς καὶ ἀρχῆς καταλύσοντος τὴν ψυχῆς φύσιν. Τό τε μήποτε ἄρξασθαι, ἄτοπον γὰρ καὶ ἤδη εἴρηται. πίστιν καὶ περὶ τοῦ μέλλοντος ἔχει. Διὰ τί γὰρ ἔσται, ὅτε καὶ οὐκ ἤδη; Οὐ γὰρ ἐκτέτριπται τὰ στοιχεῖα, ὥσπερ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα· μενόντων δ ἀεὶ καὶ τὸ πᾶν μένει. Καὶ εἰ μεταβάλλει ἀεὶ, τὸ πᾶν μένει· μένει γὰρ καὶ ἡ τῆς μεταβολῆς αἰτία. Ἡ δὲ μετάνοια τῆς ψυχῆς ὅτι κενόν ἐστι δέδεικται, ὅτι ἄπονος καὶ ἀβλαβὴς ἡ διοίκησις· καὶ εἰ πᾶν οἷόν τε σῶμα ἀπολέσθαι, οὐδὲν ἂν ἀλλοιότερον αὐτῇ γίγνοιτο.

el ar avea în sine ceva străin care apoi i-ar lipsi, ar trebui să îl înlocuiască cu un altul. Dar, din acest motiv, dacă ar fi astfel, viețuitorul universal nu ar rămâne el însuși.

[4.] <Dacă formulăm problema> în sine și nu în raport cu cercetarea <noastră>, trebuie să studiem dacă de sus provine ceva astfel încât și <astrele> să aibă nevoie de ceea ce poartă numele impropriu de hrană, sau dacă, o dată ordonate, persistă natural, fără a fi supuse emanației. Și oare <cerul conține> doar foc sau focul este numai preponderent și mai există și alte <elemente> suspendate și susținute prin <focul> care le stăpânește? Dar dacă s-ar ține cont și de cauza cea mai aleasă, anume sufletul, pe lângă aceste corpuri purificate și întru totul mai bune, fiindcă natura alege și în cazul celorlalte viețuitoare cele mai bune <materii> pentru cele mai alese <părți corporale>[478], atunci s-ar putea găsi un argument cert pentru nemurirea cerului. Și Aristotel <a spus> corect că flacăra este un anumit clocot și un foc care își depășește în exces măsura[479]. În schimb, <focul celest> există acolo sus calm, liniștit și potrivit naturii astrelor. Pe urmă, <cauza> cea mai importantă, adică sufletul, înzestrat cu o putere uimitoare, urmează imediat <realităților> supreme: oare cum să se piardă în neființă o realitate care și-a găsit o dată adăpost în el? Însă a crede că sufletul, provenit de la zeu, nu este mai puternic decât orice legătură, ține de cei care nu au determinat cauza care le conține pe toate. Este ciudat <să crezi că sufletul>, care a fost capabil să le cuprindă pe toate atât de mult timp, să nu poată face acest lucru etern, ca și cum el ar fi dat naștere acestei cuprinderi violent, iar starea lui naturală ar fi diferită de cea aflată în natura universului și în realitățile bine orânduite. Sau poate că există ceva care va silui și va distruge alcătuirea și natura sufletului, așa cum ar nimici o regalitate sau o stăpânire. <Universul> nu are nici un început – am mai spus că acest lucru ar fi absurd – iar aceasta conferă încrederea în viitorul lui. De ce ar exista un moment în care el să nu mai fie? Elementele nu se consumă, de pildă lemnul și altele asemenea, iar dacă ele persistă, și universul persistă. Chiar dacă se schimbă etern, întregul totuși persistă, întrucât persistă cauza schimbării. Pe de altă parte, am arătat că o conversie[480] a sufletului nu are nici un sens, fiindcă el guvernează neobosit și neștirbit: chiar dacă orice corp ar pieri, el tot nu s-ar putea altera.

[5.] Πῶς οὖν τὰ ἐκεῖ μέρη μένει, τὰ δ' ἐνταῦθα στοιχεῖα τε καὶ ζῷα οὐ μένει; Ἢ, φησὶν ὁ Πλάτων, τὰ μὲν παρὰ θεοῦ γεγένηται, τὰ δ' ἐνταῦθα ζῷα παρὰ τῶν γενομένων παρ' αὐτοῦ θεῶν· γενόμενα δὲ παρ' ἐκείνου οὐ θεμιτὸν φθείρεσθαι. Τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ ἐφεξῆς μὲν τῷ δημιουργῷ εἶναι τὴν ψυχὴν τὴν οὐρανίαν, καὶ τὰς ἡμετέρας δέ· ἀπὸ δὲ τῆς οὐρανίας ἴνδαλμα αὐτῆς ἰὸν καὶ οἷον ἀπορρέον ἀπὸ τῶν ἄνω τὰ ἐπὶ γῆς ζῷα ποιεῖν. Ψυχῆς οὖν μιμουμένης τοιαύτης τὴν ἐκεῖ, ἀδυνατούσης δὲ τῷ καὶ χείροσι σώμασι χρῆσθαι πρὸς τὴν ποίησιν καὶ ἐν τόπῳ χείρονι καὶ τῶν εἰς τὴν σύστασιν ληφθέντων οὐκ ἐθελόντων μένειν, τά τε ζῷα ἐνταῦθα οὐκ ἀεὶ δύναται μένειν, τά τε σώματα οὐχ ὁμοίως κρατοῖτο ἄν, ὡς ἂν ἄλλης ψυχῆς αὐτῶν προσεχῶς ἀρχούσης. Τὸν δὲ ὅλον οὐρανὸν εἴπερ ἔδει μένειν, καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ, τὰ ἄστρα τὰ ἐν αὐτῷ, ἔδει· ἢ πῶς ἂν ἔμεινε μὴ ὁμοίως καὶ τούτων μενόντων; Τὰ γὰρ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν οὐκέτι οὐρανοῦ μέρη· ἢ οὐ μέχρι σελήνης ὁ οὐρανός. Ἡμεῖς δὲ πλασθέντες ὑπὸ τῆς διδομένης παρὰ τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν ψυχῆς καὶ αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ κατ' ἐκείνην καὶ σύνεσμεν τοῖς σώμασιν· ἡ γὰρ ἄλλη ψυχή, καθ' ἣν ἡμεῖς, τοῦ εὖ εἶναι, οὐ τοῦ εἶναι αἰτία. Ἤδη γοῦν τοῦ σώματος ἔρχεται γενομένου μικρὰ ἐκ λογισμοῦ πρὸς τὸ εἶναι συλλαμβανομένη.

[6.] Ἀλλὰ πότερον πῦρ μόνον καὶ εἰ ἀπορρεῖ ἐκεῖθεν καὶ δεῖται τροφῆς νῦν σκεπτέον. Τῷ μὲν οὖν Τιμαίῳ τὸ τοῦ παντὸς σῶμα πεποιηκότι πρῶτον ἐκ γῆς καὶ πυρός, ἵνα ὁρατόν τε ᾖ διὰ τὸ πῦρ, στερρὸν δὲ διὰ τὴν γῆν, ἀκολουθεῖν ἔδοξε καὶ τὰ ἄστρα ποιεῖν οὐ πᾶν, ἀλλὰ τὸ πλεῖστον πυρὸς ἔχειν, ἐπειδὴ τὰ ἄστρα τὸ στερεὸν φαίνεται ἔχοντα. Καὶ ἴσως ὀρθῶς ἂν ἔχοι συνεπικρίναντος καὶ Πλάτωνος τῷ εἰκότι τὴν γνώμην ταύτην. Παρὰ μὲν γὰρ τῆς αἰσθήσεως κατά τε τὴν ὄψιν κατά τε τὴν τῆς ἁφῆς ἀντίληψιν πυρὸς ἔχειν τὸ πλεῖστον ἢ τὸ πᾶν φαίνεται, διὰ δὲ τοῦ λόγου ἐπισκοποῦσιν, εἰ τὸ στερεὸν ἄνευ γῆς οὐκ ἂν γένοιτο, καὶ γῆς ἂν ἔχοι. Ὕδατος δὲ καὶ ἀέρος τί ἂν δέοιτο; Ἄτοπόν τε γὰρ δόξει ὕδατος εἶναι ἐν τοσούτῳ πυρί, ὅ τε ἀὴρ εἰ ἐνείη μεταβάλλοι ἂν εἰς πυρὸς φύσιν. Ἀλλ' εἰ δύο στερεὰ ἄκρων λόγον ἔχοντα

[5.] Cum de persistă, aşadar, cele de sus, pe când elementele şi vieţuitoarele de jos nu persistă? „*Sau* – cum spune Platon – *unele sunt născute de zeu, pe când vieţuitoarele de aici – de zeii născuţi din el. Căci nu este îngăduită pieirea celor născute de zeu.*"[481] Aceasta înseamnă că imediat în urma demiurgului vine sufletul celest, precum şi <sufletele> noastre. O imagine a sufletului celest, care provine de la el şi care emană, întrucâtva, din realităţile superioare, produce vieţuitoarele de pe pământ. Deşi sufletul acesta îl imită pe cel <celest>, totuşi, fiindcă nu se poate folosi decât de un corp inferior în vederea creaţiei, fiindcă se află într-un loc inferior şi pentru că <vieţuitoarele> care asumă o anumită constituţie nu au dorinţa de a persista, aceste vieţuitoare nici nu pot exista etern, iar corpurile lor nu sunt stăpânite la fel <de sufletul ceresc>, fiindcă un alt suflet le guvernează direct. Dacă este necesar ca întregul cer să persiste, atunci este necesară şi <persistenţa> părţilor lui, adică a astrelor din el. Sau cum ar mai fi el astfel, fără ca şi ele să persiste? Însă cele de sub cer nu sunt deloc părţi ale lui, căci atunci cerul nu <s-ar mai întinde doar> până la lună. Noi suntem plăsmuiţi de sufletul dat de zeii celeşti şi de cerul însuşi[482], şi astfel suntem uniţi cu un corp. Celălalt suflet, potrivit căruia <noi> suntem noi, este cauza bunei noastre fiinţări, dar nu şi a fiinţării noastre. El se iveşte când corpul este realizat şi, din raţiunea lui, contribuie puţin la fiinţarea <noastră>.

[6.] Însă, trebuie cercetat acum dacă <cerul> conţine doar foc, dacă din el descinde ceva şi dacă el are nevoie de hrană. În *Timaios*, corpul universului era alcătuit iniţial din pământ şi din foc, pentru a fi vizibil datorită focului şi pentru a fi solid datorită pământului: <Platon> conchide că şi astrele sunt făcute din foc, dar nu în totalitate, ci doar în mare parte, deoarece astrele par să aibă proprietatea solidului. Iar acest lucru este întru totul corect, căci Platon se slujeşte în judecarea acestei teorii de ceva verosimil[483]: în raport cu simţul, şi anume conform văzului şi percepţiei tactile, ele par să conţină foc, fie în totalitate, fie parţial, dar, la o cercetare a raţiunii, ele ar avea şi pământ, deoarece solidul nu poate exista în afara pământului. Ar mai fi oare nevoie de apă şi de aer? Căci ar fi ciudată existenţa apei într-un asemenea foc, iar dacă ar fi în el aer, s-ar preschimba în foc. Dar, dacă în <aritmetică> două <numere corespondente unor> solide luate ca extremi au o proporţie şi au nevoie de două medii[484], s-ar putea

δύο μέσων δεῖται, ἀπορήσειεν ἄν τις, εἰ καὶ ἐν φυσικοῖς οὕτως· ἐπεὶ καὶ γῆν ἄν τις ὕδατι μίξειεν οὐδενὸς δεηθεὶς μέσου. Εἰ δὲ λέγοιμεν· ἐνυπάρχει γὰρ ἤδη ἐν τῇ γῇ καὶ τῷ ὕδατι καὶ τὰ ἄλλα, δόξομεν ἴσως τι λέγειν· εἴποι δ ἄν τις· ἀλλ οὐ πρὸς τὸ συνδῆσαι συνιόντα τὰ δύο. Ἀλλ' ὅμως ἐροῦμεν ἤδη συνδεῖσθαι τῷ ἔχειν ἑκάτερον πάντα. Ἀλλ' ἐπισκεπτέον, εἰ ἄνευ πυρὸς οὐχ ὁρατὸν γῇ, καὶ ἄνευ γῆς οὐ στερεὸν πῦρ· εἰ γὰρ τοῦτο, τάχ' ἂν οὐδὲν ἔχοι ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν αὐτοῦ οὐσίαν, ἀλλὰ πάντα μὲν μέμικται, λέγεται δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἕκαστον. Ἐπεὶ οὐδὲ τὴν γῆν ἄνευ ὑγροῦ φασι συστῆναι δύνασθαι· κόλλαν γὰρ εἶναι τῇ γῇ τὴν ὕδατος ὑγρότητα. Ἀλλ' εἰ καὶ δώσομεν οὕτως, ἀλλὰ ἕκαστόν γε ἄτοπον λέγοντα εἶναί τι ἐφ' ἑαυτοῦ μὲν μὴ διδόναι σύστασιν αὐτῷ, μετὰ δὲ τῶν ἄλλων ὁμοῦ, οὐδενὸς ἑκάστου ὄντος. Πῶς γὰρ ἂν εἴη γῆς φύσις καὶ τὸ τί ἦν εἶναι γῇ μηδενὸς ὄντος μορίου γῆς ὃ γῇ ἐστιν, εἰ μὴ καὶ ὕδωρ ἐνείη εἰς κόλλησιν; Τί δ' ἂν κολλήσειε μὴ ὄντος ὅλως μεγέθους, ὃ πρὸς ἄλλο μόριον συνεχὲς συνάψει; Εἰ γὰρ καὶ ὁτιοῦν μέγεθος γῆς αὐτῆς ἔσται, ἔσται γῆν φύσει καὶ ἄνευ ὕδατος εἶναι· ἤ, εἰ μὴ τοῦτο, οὐδὲν ἔσται, ὃ κολλήσεται ὑπὸ τοῦ ὕδατος. Ἀέρος δὲ τί ἂν δέοιτο γῆς ὄγκος πρὸς τὸ εἶναι ἔτι ἀέρος μένοντος πρὶν μεταβάλλειν; Περὶ δὲ πυρὸς εἰς μὲν τὸ γῇ εἶναι οὐκ εἴρηται, εἰς δὲ τὸ ὁρατὴ εἶναι καὶ αὐτὴ καὶ τὰ ἄλλα· εὔλογον μὲν γὰρ συγχωρεῖν παρὰ φωτὸς τὸ ὁρᾶσθαι γίνεσθαι. Οὐ γὰρ δὴ τὸ σκότος ὁρᾶσθαι, ἀλλὰ μὴ ὁρᾶσθαι φατέον, ὥσπερ τὴν ἀψοφίαν μὴ ἀκούεσθαι. Ἀλλὰ πῦρ γε ἐν αὐτῇ οὐκ ἀνάγκη παρεῖναι· φῶς γὰρ ἀρκεῖ. Χιὼν γοῦν καὶ τὰ ψυχρότατα πολλὰ λαμπρὰ πυρὸς ἄνευ. Ἀλλ' ἐνεγένετο, φήσει τις, καὶ ἔχρωσε πρὶν ἀπελθεῖν. Καὶ περὶ ὕδατος δὲ ἀπορητέον, εἰ μὴ ἔστιν ὕδωρ, εἰ μὴ γῆς λάβοι. Ἀὴρ δὲ πῶς ἂν λέγοιτο μετέχειν γῆς εὔθρυπτος ὤν; Περὶ δὲ πυρός, εἰ γῆς δεῖ αὐτῷ τὸ συνεχὲς παρ' αὐτοῦ οὐκ ἔχοντι οὐδὲ τὸ διαστατὸν τριχῇ. Ἡ δὲ στερεότης αὐτῷ, οὐ κατὰ τὴν διάστασιν τὴν τριχῇ, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀντέρεισιν δηλονότι, διὰ τί οὐκ ἔσται ᾗ φυσικὸν σῶμα; Σκληρότης δὲ γῇ μόνῃ. Ἐπεὶ καὶ τὸ πυκνὸν τῷ χρυσῷ ὕδατι ὄντι

cineva întreba dacă nu este la fel şi în fizică, fiindcă nici amestecul pământului cu apă nu are nevoie de un termen mediu. Dar dacă am spune că celelalte <elemente> se află în pământ şi în foc, am crede că susţinem ceva cu sens. S-ar putea însă răspunde că reunirea celor două nu are loc în vederea combinării lor. Totodată, noi răspundem că ele sunt deja combinate, întrucât fiecare le conţine pe toate. Însă trebuie cercetat dacă pământul nu este <cumva> vizibil în lipsa focului şi dacă focul nu este cumva solid în lipsa pământului. Dacă ar fi aşa, atunci mai degrabă nici unul <dintre elemente> nu ar mai avea esenţă proprie, ci toate s-ar amesteca, şi fiecare ar fi numit după <elementul> dominant. Se spune că pământul nu se poate alcătui în lipsa umezelii, căci umezeala apei este un liant pentru pământ. Dar dacă vom admite aceasta, va fi absurd să mai spunem că fiecare <element> este ceva în sine, fără a-i atribui o alcătuire în sine, ci <numai> în combinaţie cu celelalte, fără ca vreunul să aibă o consistenţă. Cum ar mai fi atunci natura pământului precum şi „*ceea ce era pentru a fi*“[485] pământul, fără să existe nici o parte a pământului care să fie pământ, dacă nu va fi în el şi apa ca liant? Al cui liant ar mai fi ea, de nu ar exista deloc nişte particule, astfel încât ea să le lege una de cealaltă într-o continuitate? Dar dacă ar exista o asemenea particulă de pământ, oricare ar fi ea, pământul va avea o natură proprie în lipsa apei, iar dacă nu ar fi aşa, atunci nici nu va exista ceva căruia apa să îi fie liant. Dar oare o masă de pământ ar avea nevoie de aer pentru a exista, adică de un aer care persistă ca atare înainte de a suferi o schimbare? Despre foc nu se spune că este o condiţie a existenţei pământului, ci a faptului ca el şi celelalte <elemente> să fie vizibile. De altfel, este corect să admitem că vizibilitatea provine de la lumină, căci nu obscuritatea este vizibilă, ci despre ea trebuie spus că este invizibilă, tot aşa cum liniştea nu poate fi auzită. Însă focul nu este în mod necesar prezent în acestea, ci este suficientă lumina, căci zăpada şi multe alte obiecte foarte reci sunt strălucitoare în lipsa focului. S-ar putea însă spune că el a intrat în <aceste corpuri> şi le-a colorat înainte de a se retrage. Ar trebui să ne întrebăm şi în privinţa apei, dacă ea există fără să conţină pământ. Însă cum s-ar mai spune despre aer că participă la pământ, dacă el este atât de fluid? Iar în privinţa focului, <trebuie să ne întrebăm> dacă are nevoie de pământ şi nu are el însuşi continuitate şi o întindere tridimendională. De ce nu i-ar reveni atunci şi soliditatea, dar nu în sens tridimensional, ci în sensul rezistenţei sale evidente, în calitate de corp natural? Singur, pământul posedă duritate. Durul, care provine din apă, nu este dens datorită

προσγίνεται οὐ γῆς προσγενομένης, ἀλλὰ πυκνότητος ἢ πήξεως. Καὶ πῦρ δὲ ἐφ' αὑτοῦ διὰ τί ψυχῆς παρούσης οὐ συστήσεται πρὸς τὴν δύναμιν αὐτῆς; Καὶ ζῷα δὲ πύρινά ἐστι δαιμόνων. Ἀλλὰ κινήσομεν τὸ πᾶν ζῷον ἐκ πάντων τὴν σύστασιν ἔχειν. Ἢ τὰ ἐπὶ γῆς τις ἐρεῖ, γῆν δὲ εἰς τὸν οὐρανὸν αἴρειν παρὰ φύσιν εἶναι καὶ ἐναντίον τοῖς ὑπ' αὐτῆς τεταγμένοις· συμπεριάγειν δὲ τὴν ταχίστην φορὰν γεηρὰ σώματα οὐ πιθανὸν εἶναι ἐμπόδιόν τε καὶ πρὸς τὸ φανὸν καὶ λευκὸν τοῦ ἐκεῖ πυρός.

[7.] Ἴσως οὖν βέλτιον χρὴ ἀκούειν τοῦ Πλάτωνος λέγοντος ἐν μὲν τῷ παντὶ κόσμῳ δεῖν εἶναι τὸ τοιοῦτον στερεόν, τὸ ἀντίτυπον ὄν, ἵνα τε ἡ γῆ ἐν μέσῳ ἱδρυμένη ἐπιβάθρα καὶ τοῖς ἐπ αὐτῆς βεβηκόσιν ἑδραία ᾖ, τά τε ζῷα τὰ ἐπ' αὐτῆς ἐξ ἀνάγκης τὸ τοιοῦτον στερεὸν ἔχῃ, ἡ δὲ γῆ τὸ μὲν εἶναι συνεχὴς καὶ παρ' αὐτῆς ἔχοι, ἐπιλάμποιτο δὲ ὑπὸ πυρός, ἔχοι δὲ ὕδατος πρὸς τὸ μὴ αὐχμηρόν ἔχοι δὲ καὶ μερῶν πρὸς μέρη μὴ κωλύεσθαι συναγωγήν· ἀέρα δὲ κουφίζειν γῆς ὄγκους· μεμίχθαι δὲ τῷ ἄνω πυρὶ οὐκ ἐν τῇ συστάσει τῶν ἄστρων τὴν γῆν, ἀλλ' ἐν κόσμῳ γενομένου ἑκάστου καὶ τὸ πῦρ ἀπολαῦσαί τι τῆς γῆς, ὥσπερ καὶ τὴν γῆν τοῦ πυρὸς καὶ ἕκαστον ἑκάστων, οὐχ ὡς τὸ ἀπολαῦσαν γενέσθαι ἐξ ἀμφοῖν, ἑαυτοῦ τε καὶ οὗ μετέσχεν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐν κόσμῳ κοινωνίαν ὃν ὅ ἐστι λαβεῖν οὐκ αὐτὸ ἀλλά τι αὐτοῦ, οἷον οὐκ ἀέρα, ἀλλ' ἀέρος τὴν ἁπαλότητα καὶ πυρὸς τὴν λαμπρότητα· τὴν δὲ μίξιν πάντα διδόναι, καὶ τὸ συναμφότερον τότε ποιεῖν, οὐ γῆν μόνον καὶ τὴν πυρὸς φύσιν, τὴν στερεότητα ταύτην καὶ τὴν πυρότητα. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ αὐτὸς τούτοις εἰπών· φῶς ἀνῆψεν ὁ θεὸς περὶ τὴν δευτέραν ἀπὸ γῆς περιφοράν, τὸν ἥλιον λέγων, καὶ λαμπρότατόν που λέγει ἀλλαχοῦ τὸν ἥλιον, τὸν αὐτὸν δὲ λευκότατον, ἀπάγων ἡμᾶς τοῦ ἄλλο τι νομίζειν ἢ πυρὸς εἶναι, πυρὸς δὲ οὐδέτερον τῶν εἰδῶν αὐτοῦ τῶν ἄλλων, ἀλλὰ τὸ φῶς ὅ φησιν ἕτερον φλογὸς εἶναι, θερμὸν δὲ προσηνῶς μόνον· τοῦτο δὲ τὸ φῶς σῶμα εἶναι, ἀποστίλβειν δὲ ἀπ' αὐτοῦ τὸ ὁμώνυμον αὐτῷ φῶς, ὃ δή φαμεν καὶ ἀσώματον εἶναι: τοῦτο δὲ ἀπ' ἐκείνου τοῦ φωτὸς παρέχεσθαι, ἐκλάμπον ἐξ ἐκείνου ὥσπερ ἄνθος ἐκείνου καὶ στιλπνότητα, ὃ δὴ καὶ εἶναι τὸ ὄντως λευκὸν σῶμα. Ἡμεῖς δὲ τὸ γεηρὸν πρὸς τὸ χεῖρον

pământului ce i se adaugă, ci datorită densității și solidificării sale. Din ce cauză focul în sine, în prezența sufletului, nu se aprinde în fața puterii sufletului? Între daimoni, există vietăți de foc. Să admitem oare faptul că fiecare viețuitor este alcătuit din toate elementele? Acest lucru ar putea fi spus despre cele pământene, dar faptul de a ridica pământul spre cer este contra naturii și contra celor alcătuite de ea. Nu este plauzibil ca niște corpuri pământene să fie cuprinse de o mișcare circulară foarte rapidă, căci ele ar fi împiedicate în raport cu strălucirea și splendoarea focului de acolo.

[7.] Cel mai bine ar fi, așadar, să îl ascultăm pe Platon, care spune că în tot universul trebuie să existe un anumit solid rezistent, pentru ca pământul care se află în mijloc ca o punte să ofere un suport solid celor care umblă pe el, apoi că și viețuitoarele de pe el dețin în mod necesar un asemenea solid[486]. Apoi, că pământul ar deține prin sine continuitate și ar fi iluminat de foc, având parte de apă pentru a nu se usca, iar el o reține pentru ca părțile lui să nu fie împiedicate să se alipească una la cealaltă, iar aerul îl face să fie ușor. Însă <pământul> nu se amestecă cu focul celest în compoziția astrelor, ci fiecare lucru născut în univers din foc se bucură de o parte de pământ, precum și fiecare lucru de pământ <se bucură de o parte> de foc, și fiecare de celălalt, dar nu în sensul că acela se bucură <de ele> și se naște din ambele, adică din sine însuși și din cel la care participă, ci potrivit unei comuniuni existente în univers, care nu înseamnă a considera <elementul> ca atare, ci a considera ceva ce provine din el, de pildă nu aerul, ci fluiditatea lui sau strălucirea focului[487]. Iar acest amestec îi conferă toate <proprietățile> și le produce la un moment dat pe ambele, nu doar pământul și natura focului, ci și soliditatea și densitatea lui. Platon însuși mărturisește aceasta spunând: „*zeul aprinse o lumină pe cel de-al doilea cerc de la pământ*"[488]. El se referă la soare, pe care îl numește cel mai luminos de pretutindeni[489], precum și cel mai strălucitor, abătându-ne de la opinia că el ar fi altceva decât foc. El nu este nici unul dintre celelalte tipuri de foc, ci lumina despre care spune că diferă de flacără, și anume doar o căldură domoală. Această lumină este corporală, iar de la el provine o lumină cu același nume, despre care spunem că este incorporală. Ea derivă de la acea lumină și iluminează de la ea ca o floare a ei și o iradiere, căci ea este corpul cu adevărat strălucitor. Noi înțelegem greșit faptul că ea „*are natura*

λαμβάνοντες, τοῦ Πλάτωνος κατὰ τὴν στερεότητα λαβόντος τὴν γῆν, ἕν τι γοῦν δὴ ὀνομάζομεν ἡμεῖς διαφορὰς γῆς ἐκείνου τιθεμένου. Τοῦ δὴ τοιούτου πυρὸς τοῦ φῶς παρέχοντος τὸ καθαρώτατον ἐν τῷ ἄνω τόπῳ κειμένου καὶ κατὰ φύσιν ἐκεῖ ἱδρυμένου, ταύτην τὴν φλόγα οὐκ ἐπιμίγνυσθαι τοῖς ἐκεῖ ὑποληπτέον, ἀλλὰ φθάνουσαν μέχρι τινὸς ἀποσβέννυσθαι ἐντυχοῦσαν πλείονι ἀέρι ἀνελθοῦσάν τε μετὰ γῆς ῥίπτεσθαι κάτω οὐ δυναμένην ὑπερβαίνειν πρὸς τὸ ἄνω, κάτω δὲ τῆς σελήνης ἵστασθαι, ὥστε καὶ λεπτότερον ποιεῖν τὸν ἐκεῖ ἀέρα καὶ φλόγα, εἰ μένοι, μαραινομένην εἰς τὸ πραότερον γίνεσθαι καὶ τὸ λαμπρὸν μὴ ἔχειν ὅσον εἰς τὴν ζέσιν, ἀλλ' ἢ ὅσον παρὰ τοῦ φωτὸς τοῦ ἄνω ἐναυγάζεσθαι· τὸ δὲ φῶς ἐκεῖ, τὸ μὲν ποικιλθὲν ἐν λόγοις τοῖς ἄστροις, ὥσπερ ἐν τοῖς μεγέθεσιν, οὕτω καὶ ἐν ταῖς χρόαις τὴν διαφορὰν ἐργάσασθαι, τὸν δ' ἄλλον οὐρανὸν εἶναι καὶ αὐτὸν τοιούτου φωτός, μὴ ὁρᾶσθαι δὲ λεπτότητι τοῦ σώματος καὶ διαφανείᾳ οὐκ ἀντιτύπῳ, ὥσπερ καὶ τὸν καθαρὸν ἀέρα· πρόσεστι δὲ τούτοις καὶ τὸ πόρρω.

|8.| Τούτου δὴ μείναντος ἄνω τοῦ τοιούτου φωτὸς ἐν ᾧ τέτακται καθαροῦ ἐν καθαρωτάτῳ, τίς ἂν τρόπος ἀπορροῆς ἀπ' αὐτοῦ ἂν γένοιτο; Οὐ γὰρ δὴ πρὸς τὸ κάτω πέφυκεν ἀπορρεῖν ἡ τοιαύτη φύσις, οὐδ' αὖ τί ἐστιν ἐκεῖ τῶν βιαζομένων ὠθεῖν πρὸς τὸ κάτω. Πᾶν δὲ σῶμα μετὰ ψυχῆς ἄλλο καὶ οὐ ταὐτόν, οἷον μόνον ἦν· τοιοῦτον δὲ τὸ ἐκεῖ, οὐχ οἷον τὸ μόνον. Τό τε γειτονοῦν εἴτε ἀὴρ εἴτε πῦρ εἴη, ἀὴρ μὲν τί ἂν ποιήσειε; Πυρὸς δὲ οὐδ' ἂν ἐν ἁρμόσειε πρὸς τὸ ποιῆσαι, οὐδ' ἂν ἐφάψαιτο εἰς τὸ δρᾶσαι: τῇ ῥύμῃ τε γὰρ παραλλάξειεν ἂν πρὶν παθεῖν ἐκεῖνο, ἔλαττόν τε τοῦτο ἰσχύον τε οὐκ ἴσα τοῖς ἐνθάδε. Εἶτα καὶ τὸ ποιῆσαι θερμῆναί ἐστι· δεῖ τε τὸ θερμανθησόμενον μὴ θερμὸν παρ' αὐτοῦ εἶναι. Εἰ δέ τι φθαρήσεται παρὰ πυρός, θερμανθῆναι δεῖ πρότερον αὐτὸ καὶ παρὰ φύσιν αὐτὸ ἐν τῷ θερμαίνεσθαι γίνεσθαι. Οὐδὲν δεῖ τοίνυν ἄλλου σώματος τῷ οὐρανῷ, ἵνα μένῃ, οὐδ' αὖ, ἵνα κατὰ φύσιν ἡ περιφορά: οὐ γάρ πω δέδεικται οὐδὲ ἐπ' εὐθείας οὖσα ἡ κατὰ φύσιν αὐτῷ φορά· ἢ γὰρ μένειν ἢ περιφέρεσθαι κατὰ φύσιν αὐτοῖς· αἱ δ' ἄλλαι βιασθέντων. Οὐ τοίνυν οὐδὲ τροφῆς

pământului"[490], deşi Platon ia pământul în sens de soliditate: noi numim „pământ" un singur lucru, pe când el presupune mai multe tipuri de pământ diferite. Fiindcă acest foc, ce conține lumina cea mai pură, se află în locul cel de sus şi sălăşluieşte acolo natural, trebuie admis că flacăra <pământeană> nu se amestecă cu cele de acolo, ci se înalță până la un anume nivel şi se stinge când găseşte prea mult aer. Când se înalță însoțită de pământ, ea se prăbuşeşte, neputincioasă în a urca, şi se opreşte mai prejos de lună, făcând aerul de acolo mai uşor. Iar dacă flacăra persistă, ea slăbeşte, devine tot mai blândă şi nu mai are aceeaşi strălucire ca şi atunci când ardea, ci străluceşte atât cât este luminată de lumina de sus. Dar lumina de acolo se diversifică proporțional în astre: tot aşa cum le diferențiază mărimile, tot aşa le <diferențiază> şi culorile. Şi restul cerului este făcut din aceeaşi lumină: el este invizibil din cauza uşurătății corpului său şi a transparenței în care nu se reflectă nimic, ca şi în aerul pur. La acestea se adaugă şi faptul depărtării sale.

[8.] Dacă o asemenea lumină persistă sus, fiind ceva pur aşezat în locul cel mai pur, cum ar putea emana ceva din ea? Căci în mod firesc o asemenea natură nu emană în jos şi nici nu există ceva acolo sus care să îi dea un impuls violent în jos. Orice corp însoțit de un suflet este diferit de ceea ce era doar el singur, şi aşa este el acolo sus, fără a fi doar <corporalitate>. Iar <cerul> este vecin fie cu aerul, fie cu focul. Dar ce ar putea produce aerul? În privința focului, el nu ar fi apt pentru a acționa <asupra cerului>, căci nici nu l-ar putea atinge pentru a-l putea afecta, căci acela l-ar modifica prin viteză înainte de a suferi ceva <din partea focului>, fiind mai puțin puternic decât <elementele> pământene. Pe urmă, acțiunea <proprie focului> este încălzirea, iar ceea ce este încălzit nu trebuie să fie cald prin sine. Iar dacă un lucru este distrus de foc, el trebuie mai întâi să se încălzească şi să sufere acest proces contra naturii sale. Prin urmare, cerul nu are nevoie de un alt corp pentru a persista şi nici pentru a realiza mişcarea circulară natural. Căci încă nu s-a arătat faptul că mişcarea lui naturală ar fi rectilinie, iar acestor <astre> le revine natural fie imobilitatea, fie mişcarea circulară, pe când celelalte <mişcări> sunt violente. Prin urmare, ar trebui spus că cele de sus nu au nevoie de hrană, şi nici nu trebuie

δεῖσθαι φατέον τὰ ἐκεῖ, οὐδὲ ἀπὸ τῶν τῇδε περὶ ἐκείνων ἀποφαντέον οὔτε ψυχὴν τὴν αὐτὴν τὴν συνέχουσαν ἐχόντων οὔτε τὸν αὐτὸν τόπον οὔτε αἰτίας οὔσης ἐκεῖ, δι᾽ ἣν τὰ τῇδε τρέφεται συγκρίματα ἀεὶ ῥέοντα, τήν τε μεταβολὴν τῶν τῇδε σωμάτων ἀφ᾽ αὑτῶν μεταβάλλειν ἄλλης ἐπιστατούσης φύσεως αὐτοῖς, ἢ ὑπ᾽ ἀσθενείας οὐκ οἶδε κατέχειν ἐν τῷ εἶναι, μιμεῖται δὲ ἐν τῷ γίνεσθαι ἢ γεννᾶν τὴν πρὸ αὐτῆς φύσιν. Τὸ δὲ μὴ ὡσαύτως πάντη, ὥσπερ τὰ νοητά, εἴρηται.

făcute afirmații în privința lor <plecând> de la cele de jos. Ele nici nu dețin un suflet identic <cu al nostru> care să le cuprindă, nici nu se află în același loc <cu noi>, și nici nu există acolo o cauză datorită căreia se hrănesc cele de aici, compuse și aflate în neîntreruptă devenire. Schimbarea corpurilor de aici are loc prin ele însele, întrucât le stăpânește altceva decât natura acelor corpuri celeste. Această <natură> nici nu le-ar putea menține în ființă, datorită slăbiciunii sale. Iar această <sursă a schimbării> imită, prin generare și prin naștere, natura care îi este anterioară. S-a mai spus însă că <ființele> celeste nu sunt întru totul identice cu sine, așa cum sunt inteligibilele[491].

II (14).
Περὶ κινέσεως οὐρανοῦ

[1.] Διὰ τί κύκλῳ κινεῖται; Ὅτι νοῦν μιμεῖται. Καὶ τίνος ἡ κίνησις, ψυχῆς ἢ σώματος; Τί οὖν ὅτι ψυχὴ ἐν αὐτῇ ἐστι καὶ πρὸς αὐτήν; Ἢ σπεύδει ἰέναι; ἢ ἔστιν ἐν αὐτῇ οὐ συνεχεῖ οὖσα; ἢ φερομένη συμφέρει; Ἀλλ' ἔδει συμφέρουσαν μηκέτι φέρειν, ἀλλ' ἐνηνοχέναι, τουτέστι στῆναι μᾶλλον ποιῆσαι καὶ μὴ ἀεὶ κύκλῳ. Ἢ καὶ αὐτὴ στήσεται ἤ, εἰ κινεῖται, οὔτι γε τοπικῶς. Πῶς οὖν τοπικῶς κινεῖ αὐτὴ ἄλλον τρόπον κινουμένη; Ἢ ἴσως οὐδὲ τοπικὴ ἡ κύκλῳ, ἀλλ' εἰ ἄρα, κατὰ συμβεβηκός. Ποία οὖν τις; Εἰς αὑτὴν συναισθητικὴ καὶ συννοητικὴ καὶ ζωτικὴ καὶ οὐδαμοῦ ἔξω οὐδ' ἄλλοθι. Καὶ τὸ πάντα δεῖν περιλαμβάνειν; τοῦ γὰρ ζῴου τὸ κύριον περιληπτικὸν καὶ ποιοῦν ἕν. Οὐ περιλήψεται δὲ ζωτικῶς, εἰ μένοι, οὐδὲ σώσει τὰ ἔνδον σῶμα ἔχον· καὶ γὰρ σώματος ζωὴ κίνησις. Εἰ οὖν καὶ τοπική, ὡς δυνήσεται κινήσεται καὶ οὐχ ὡς ψυχὴ μόνον, ἀλλ' ὡς σῶμα ἔμψυχον καὶ ὡς ζῷον: ὥστε εἶναι μικτὴν ἐκ σωματικῆς καὶ ψυχικῆς, τοῦ μὲν σώματος εὐθὺ φερομένου φύσει, τῆς δὲ ψυχῆς κατεχούσης, ἐκ δ' ἀμφοῖν γενομένου φερομένου τε καὶ μένοντος. Εἰ δὲ σώματος ἡ κύκλῳ λέγοιτο, πῶς παντὸς

II (14).
Despre mişcarea cerului

[1.] De ce se mişcă cerul circular? Fiindcă imită intelectul[492]. Şi a cui este mişcarea, a sufletului sau a corpului? De ce ar fi a sufletului? Oare fiindcă el există în sine şi pentru sine sau pentru că se străduieşte să meargă mereu către sine? Sau pentru că există în sine, dar discontinuu? Sau el se pune în mişcare o dată cu sine, fiind el însuşi mişcat? Dar atunci ar trebui ca el să nu mai transporte nimic, ci să fi transportat deja, adică să se oprească şi mai degrabă să producă <astrele>, decât să le mişte circular etern. <Sufletul> este fie imobil fie, dacă se mişcă, mişcarea sa nu este locală. Cum s-ar putea el mişca local, dacă este mişcat cu un alt tip de mişcare? Sau poate că mişcarea circulară nu este una locală. Sau dacă ea este astfel prin accident, cum este ea de fapt? Ea este o mişcare spre sine, care se percepe pe sine, se gândeşte pe sine şi este <mişcarea> vieţii. Ea nu iese niciodată în afară, nu <primeşte nimic> din afară şi trebuie să le cuprindă pe toate: căci partea dominantă a unui viețuitor cuprinde şi unifică <celelalte părţi>. Dar dacă ar fi imobil, el nu le-ar cuprinde pe celelalte dându-le viaţă şi nici nu ar menţine ceea ce se află în acest corp, căci viaţa unui corp este mişcarea. Iar dacă această mişcare ar mai fi şi locală, <cerul> va fi mişcat după <propria lui> putere şi nu doar după mişcarea sufletului, ci aşa ca un corp însufleţit şi ca un viețuitor, astfel încât <mişcarea circulară> este compusă dintr-o mişcare a corpului şi una a sufletului: cea corporală este rectilinie, cea psihică reţine <corpul>, iar din ambele, adică dintr-un transport şi un repaus, se naşte <mişcarea circulară>. Iar dacă s-ar mai spune că mişcarea circulară este a unui

εὐθυποροῦντος καὶ τοῦ πυρός; Ἢ εὐθυπορεῖ, ἕως ἂν ἥκῃ εἰς τὸ οὗ τέτακται· ὡς γὰρ ἂν ταχθῇ, οὕτω δοκεῖ καὶ ἑστάναι κατὰ φύσιν καὶ φέρεσθαι εἰς ὃ ἐτάχθη. Διὰ τί οὖν οὐ μένει ἐλθόν; Ἆρα, ὅτι ἡ φύσις τῷ πυρὶ ἐν κινήσει; Εἰ οὖν μὴ κύκλῳ, σκεδασθήσεται ἐπ εὐθύ· δεῖ ἄρα κύκλῳ. Ἀλλὰ τοῦτο προνοίας· ἀλλ' ἐν αὐτῷ παρὰ τῆς προνοίας· ὥστε, εἰ ἐκεῖ γένοιτο, κύκλῳ κινεῖσθαι ἐξ αὐτοῦ. Ἢ ἐφιέμενον τοῦ εὐθέος οὐκ ἔχον οὐκέτι τόπον ὥσπερ περιολισθάνον ἀνακάμπτει ἐν οἷς τόποις δύναται· οὐ γὰρ ἔχει τόπον μεθ' ἑαυτό· οὗτος γὰρ ἔσχατος. Θεῖ οὖν ἐν ᾧ ἔχει καὶ αὐτὸς αὑτοῦ τόπος, οὐχ ἵνα μένῃ γεγενημένος, ἀλλ' ἵνα φέροιτο. Καὶ κύκλου δὲ τὸ μὲν κέντρον μένει κατὰ φύσιν, ἡ δὲ ἔξωθεν περιφέρεια εἰ μένοι, κέντρον ἔσται μέγα. Μᾶλλον οὖν ἔσται περὶ τὸ κέντρον καὶ ζῶντι καὶ κατὰ φύσιν δὲ ἔχοντι σώματι. Οὕτω γὰρ συννεύσει πρὸς τὸ κέντρον, οὐ τῇ συνιζήσει - ἀπολεῖ γὰρ τὸν κύκλον - ἀλλ' ἐπεὶ τοῦτο οὐ δύναται, τῇ περιδινήσει· οὕτω γὰρ μόνως ἀποπληρώσει τὴν ἔφεσιν. Εἰ ψυχὴ δὲ περιάγοι, οὐ καμεῖται· οὐ γὰρ ἕλκει, οὐδὲ παρὰ φύσιν· ἡ γὰρ φύσις τὸ ὑπὸ ψυχῆς τῆς πάσης ταχθέν. Ἔτι πανταχοῦ οὖσα ἡ ψυχὴ ὅλη καὶ οὐ διειλημμένη ἡ τοῦ παντὸς κατὰ μέρος δίδωσι καὶ τῷ οὐρανῷ, ὡς δύναται, πανταχοῦ εἶναι· δύναται δὲ τῷ πάντα μετιέναι καὶ ἐπιπορεύεσθαι. Ἔστη μὲν γάρ, εἴ που ἑστῶσα ἦν ἡ ψυχή, ἐλθὸν ἐκεῖ· νῦν δέ, ἐπειδὴ πᾶσά ἐστιν, αὐτῆς πάντη ἐφίεται. Τί οὖν; Οὐδέποτε τεύξεται; Ἢ οὕτως ἀεὶ τυγχάνει, μᾶλλον δὲ αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἄγουσα ἀεὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἄγειν ἀεὶ κινεῖ, καὶ οὐκ ἀλλαχοῦ κινοῦσα ἀλλὰ πρὸς αὑτὴν ἐν τῷ αὐτῷ, οὐκ ἐπ' εὐθὺ ἀλλὰ κύκλῳ ἄγουσα δίδωσιν αὐτῷ οὗ ἐὰν ἥκῃ ἐκεῖ ἔχειν αὐτήν. Εἰ δὲ μένοι, ὡς ἐκεῖ οὔσης μόνον, οὗ ἕκαστον μένει, στήσεται. Εἰ οὖν μὴ ἐκεῖ μόνον ὁπουοῦν, πανταχοῦ οἰσθήσεται καὶ οὐκ ἔξω· κύκλῳ ἄρα.

|2.| Τὰ οὖν ἄλλα πῶς; Ἢ οὐχ ὅλον ἕκαστον, μέρος δὲ καὶ κατεχόμενον μερικῷ τόπῳ. Ἐκεῖνο δὲ ὅλον καὶ οἷον τόπος καὶ οὐδὲν κωλύει· αὐτὸ γὰρ τὸ πᾶν. Πῶς οὖν ἄνθρωποι; Ἢ,

corp, atunci de ce orice corp, precum şi focul, se mişcă rectiliniu? Poate că se mişcă aşa până ajunge în locul menit lui, dar o dată aşezat acolo, el se opreşte natural, fiind transportat în locul unde se aşază. Dar de ce <focul>, o dată ajuns acolo, nu se opreşte? Fiindcă natura focului se află în mişcare? Într-adevăr, dacă nu ar avea o mişcare circulară, s-ar risipi în mişcări rectilinii. Deci ea trebuie să fie circulară. Dar ea <ţine> de providenţă, şi se află în <foc> datorită providenţei, astfel încât, dacă el ajunge acolo sus, se mişcă de la sine circular. Deşi tinde spre mişcare rectilinie, el nu mai dispune de vreun loc, şi atunci se curbează ca într-o răsucire în locurile în care poate, căci nu mai dispune de un loc dincolo de sine, fiindcă este limita[493]. El circulă, aşadar, în locul pe care îl ocupă şi este propriul său loc, dar nu pentru a se opri, o dată ajuns acolo, ci pentru a se mişca. Centrul unui cerc este natural imobil, dar dacă şi circumferinţa ar fi imobilă, atunci <cercul> ar fi <doar> un mare centru. Prin urmare, mai degrabă <circumferinţa> se roteşte în jurul centrului, în cazul unui vieţuitor şi al celui ce deţine natural un corp[494]. Astfel, ea tinde către centru, dar nu direct spre el, căci astfel cercul s-ar distruge. Pentru că aceasta este imposibil, ea se mişcă în jurul lui, căci doar aşa îşi împlineşte dorinţa. Dacă sufletul îi determină mişcarea circulară, ea nu oboseşte, căci nici nu trage <după sine cerul>, nici nu <îl mişcă> nenatural, pentru că natura este ceva ordonat de sufletul universal. Apoi, deoarece întreg sufletul se află pretutindeni şi este nedivizat, acest suflet universal îngăduie şi cerului în parte, pe cât se poate, să fie peste tot. Căci el o poate face întrucât parcurge toate <locurile> şi trece prin fiecare. Dar, dacă <sufletul> ar sta într-un singur loc, <focul> ar rămâne imobil imediat ce a ajuns la el. De fapt, fiindcă sufletul este întreg peste tot, şi focul tinde să ajungă peste tot. Dar cum? Oare nu va ajunge niciodată să existe <aşa>? Acest fapt are loc mereu, sau mai degrabă sufletul conduce permanent focul spre sine, conducându-l şi mişcându-l etern, fără a-l mobiliza spre altceva, ci spre sine însuşi şi în el însuşi şi, conducându-l circular, iar nu rectiliniu, el îi îngăduie să îl posede, oriunde ar fi. Iar dacă <sufletul> ar deveni imobil, aşa cum s-ar întâmpla dacă el ar fi doar acolo sus, unde fiecare este imobil, atunci <şi cerul> ar deveni imobil. Dar, pentru că <sufletul>, oriunde ar fi, nu este numai acolo sus, va fi purtat peste tot, dar nu în exterior. Aşadar, <mişcarea sa> este circulară.

[2.] Dar atunci cum <se vor mişca> celelalte <lucruri>? Poate că nu fiecare este un întreg, ci este o parte şi este conţinut parţial de câte un loc. Însă cerul este un întreg şi este asemeni unui loc şi nimic nu îl împiedică, fiindcă el este întregul. Dar care este, atunci, <mişcarea>

ὅσον παρὰ τοῦ παντός, μέρος, ὅσον δ' αὐτοί, οἰκεῖον ὅλον. Εἰ οὖν πανταχοῦ οὗ ἂν ᾖ ἔχει αὐτήν, τί δεῖ περιιέναι; Ἢ ὅτι μὴ μόνον ἐκεῖ. Εἰ δὲ ἡ δύναμις αὐτῆς περὶ τὸ μέσον, καὶ ταύτῃ ἂν κύκλῳ· μέσον δὲ οὐχ ὡσαύτως σώματος καὶ φύσεως ψυχῆς ληπτέον, ἀλλ' ἐκεῖ μὲν μέσον, ἀφ' οὗ ἡ ἄλλη, τοπικῶς δὲ σώματος. Ἀνάλογον οὖν δεῖ τὸ μέσον· ὡς γὰρ ἐκεῖ, οὕτω καὶ ἐνταῦθα μέσον δεῖ εἶναι, ὃ μόνως ἐστὶ μέσον σώματος καὶ σφαιρικοῦ· ὡς γὰρ ἐκεῖνο περὶ αὐτό, οὕτω καὶ τοῦτο. Εἰ δὴ ψυχῆς ἐστι, περιθέουσα τὸν θεὸν ἀμφαγαπάζεται καὶ περὶ αὐτὸν ὡς οἷόν τε αὐτὴ ἔχει· ἐξήρτηται γὰρ αὐτοῦ πάντα. Ἐπεὶ οὖν οὐκ ἔστι πρὸς αὐτόν, περὶ αὐτόν. Πῶς οὖν οὐ πᾶσαι οὕτως; Ἢ ἑκάστη ὅπου ἐστὶν οὕτως. Διὰ τί οὖν οὐ καὶ τὰ σώματα ἡμῶν οὕτως; Ὅτι τὸ εὐθύπορον προσήρτηται καὶ πρὸς ἄλλα αἱ ὁρμαὶ καὶ τὸ σφαιροειδὲς ἡμῶν οὐκ εὔτροχον· γεηρὸν γάρ· ἐκεῖ δὲ συνέπεται λεπτὸν καὶ εὐκίνητον· διὰ τί γὰρ ἂν καὶ σταίη ἡντινοῦν κίνησιν τῆς ψυχῆς κινουμένης; Ἴσως δὲ καὶ παρ' ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ περὶ τὴν ψυχὴν τοῦτο ποιεῖ. Εἰ γὰρ ἔστιν ὁ θεὸς ἐν πᾶσι, τὴν συνεῖναι βουλομένην ψυχὴν περὶ αὐτὸν δεῖ γίγνεσθαι· οὐ γάρ πῃ. Καὶ Πλάτων δὲ τοῖς ἄστροις οὐ μόνον τὴν μετὰ τοῦ ὅλου σφαιρικὴν κίνησιν, ἀλλὰ καὶ ἑκάστῳ δίδωσι τὴν περὶ τὸ κέντρον αὐτῶν· ἕκαστον γάρ, οὗ ἐστι, περιειληφὸς τὸν θεὸν ἀγάλλεται οὐ λογισμῷ ἀλλὰ φυσικαῖς ἀνάγκαις.

[3.] Ἔστω δὲ καὶ ὧδε: τῆς ψυχῆς ἡ μέν τις δύναμις ἡ ἐσχάτη ἀπὸ γῆς ἀρξαμένη καὶ δι' ὅλου διαπλεκεῖσά ἐστιν, ἡ δὲ αἰσθάνεσθαι πεφυκυῖα καὶ ἡ λόγον δοξαστικὸν δεχομένη πρὸς τὸ ἄνω ἐν ταῖς σφαίραις ἑαυτὴν ἔχει ἐποχουμένη καὶ τῇ προτέρᾳ καὶ δύναμιν διδοῦσα παρ' αὐτῆς εἰς τὸ ποιεῖν ζωτικωτέραν. Κινεῖται οὖν ὑπ' αὐτῆς κύκλῳ περιεχούσης καὶ ἐφιδρυμένης παντὶ ὅσον αὐτῆς εἰς τὰς σφαίρας ἀνέδραμε. Κύκλῳ οὖν ἐκείνης περιεχούσης συννεύουσα ἐπιστρέφεται πρὸς αὐτήν, ἡ δὲ ἐπιστροφὴ αὐτῆς περιάγει τὸ σῶμα, ἐν ᾧ ἐμπέπλεκται. Ἑκάστου γὰρ μορίου κἂν ὁπωσοῦν κινηθέντος ἐν σφαίρᾳ, εἰ μόνον κινοῖτο, ἔσεισεν ἐν ᾧ ἐστι καὶ τῇ σφαίρᾳ κίνησις γίνεται.

oamenilor? Poate că, pe cât depind de întreg, ei sunt o parte, iar pe cât sunt ei înşişi, sunt propriul lor întreg. Dar, dacă <cerul> deţine pretutindeni <suflet>, de ce trebuie să se mişte circular? Aceasta se întâmplă fiindcă <sufletul> nu se află doar acolo sus. Dacă puterea lui <stă într-o mişcare> în jurul centrului, atunci şi <cerul> se mişcă circular. Centrul nu trebuie înţeles la fel în cazul corpului şi al naturii sufletului, ci <pentru suflet> centrul este <originea> de unde provine el, pe când în cazul corpului <are un sens> local. Aşadar, centrul trebuie înţeles ca o analogie[495]. Căci aşa cum este acolo sus, tot aşa trebuie şi aici să existe un centru, care este doar centrul corpului şi al <naturii> sferice. Aşa cum sufletul se învârte în jurul centrului său, la fel şi corpul. Iar dacă sufletul realizează o mişcare circulară în jurul zeului, el îl cuprinde de jur împrejur cu iubire, pe cât îi stă în putere. Căci toate sunt atrase de el. Deoarece <sufletul> nu se poate îndrepta spre <zeu>, el se mişcă în jurul lui <circular>. De ce nu fac acest lucru toate <sufletele>? Fiecare <suflet> o face după locul în care se găseşte. Dar atunci de ce nu se mişcă şi corpurile noastre la fel? Fiindcă ele aderă la mişcarea rectilinie şi <pornirile noastre> se îndreaptă către celelalte <obiecte>, iar aspectul nostru sferic nu este destul de agil, fiind terestru, pe când acolo sus el însoţeşte <mişcarea circulară> uşor şi mobil. De ce s-ar opri, când sufletul este mobilizat de vreo mişcare oarecare? Dar o suflare din jurul sufletului face acelaşi lucru şi în noi. Dacă zeul este în toate, sufletul care vrea să se unească cu el trebuie să se îndrepte spre el, căci el nu este într-un loc anume. Nici Platon nu a acordat astrelor doar o mişcare în jurul întregului sferic, ci şi o mişcare în jurul propriului centru[496], căci fiecare, acolo unde se află, se bucură cuprinzându-l pe zeu, dar nu prin raţiune, ci din nevoi naturale.

[3.] Fie şi aşa: în sufletul <universal> există o anumită potenţă ultimă, provenită din pământ şi care se întinde peste întreg universul[497]. <Apoi alta> în sus, care posedă natural sensibilitate şi facultatea opiniei, care se află în sferele <celeste> şi care îi dăruieşte celei dintâi <sfere> prin sine însăşi o putere care să o facă plină de viaţă. Aşadar, <prima potenţă> este mobilizată de cealaltă, care o învăluie circular şi care îşi află sălaşul la marginea superioară a universului, astfel încât <puterea> inferioară să urce la sferele celeste. Aşadar, întrucât puterea superioară o învăluie circular, <puterea inferioară> tinde spre conversie către aceasta, iar conversia ei pune în mişcare corpul în care se află. Căci, dacă o oarecare parte a sferei este pusă în mişcare, dacă este doar mişcată <fără a-şi schimba locul>, ea mobilizează sfera în care se află şi îi dă mişcare.

Καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν σωμάτων τῶν ἡμετέρων τῆς ψυχῆς ἄλλως κινουμένης, οἷον ἐν χαραῖς καὶ τῷ φανέντι ἀγαθῷ, τοῦ σώματος ἡ κίνησις καὶ τοπικὴ γίνεται. Ἐκεῖ δὴ ἐν ἀγαθῷ γινομένη ψυχὴ καὶ αἰσθητικωτέρα γενομένη κινεῖται πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ σείει ὡς πέφυκεν ἐκεῖ τοπικῶς τὸ σῶμα. Ἡ τε αἰσθητικὴ ἀπὸ τοῦ ἄνω αὖ καὶ αὐτὴ τὸ ἀγαθὸν λαβοῦσα καὶ τὰ αὐτῆς ἡσθεῖσα διώκουσα αὐτὸ ὂν πανταχοῦ πρὸς τὸ πανταχοῦ συμφέρεται. Ὁ δὲ νοῦς οὕτω κινεῖται· ἕστηκε γὰρ καὶ κινεῖται· περὶ αὐτὸν γάρ. Οὕτως οὖν καὶ τὸ πᾶν τῷ κύκλῳ κινεῖται ἅμα καὶ ἕστηκεν.

Iar în cazul corpurilor noastre, deoarece sufletul se mişcă altfel, de exemplu, în clipele de bucurie, sau la vederea binelui, se naşte mişcarea locală a corpului. În schimb, acolo sus, ajungând în preajma binelui şi devenind mai sensibil <faţă de acesta>, sufletul este mişcat spre bine şi urneşte corpul printr-o mişcare locală, naturală <cerului>. Sensibilitatea, care îşi primeşte bunul său de sus şi care deţine propriile sale plăceri, urmează peste tot acest <bine> aflat pretutindeni. Însă astfel se mişcă intelectul, căci el simultan stă şi se mişcă, fiindcă revine asupra lui însuşi. Prin urmare, universul se mişcă astfel circular şi se află simultan în repaus[498].

III (52).

Περὶ τοῦ εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα

[1.] Ὅτι ἡ τῶν ἄστρων φορὰ σημαίνει περὶ ἕκαστον τὰ ἐσόμενα, ἀλλ᾽ οὐκ αὐτὴ πάντα ποιεῖ, ὡς τοῖς πολλοῖς δοξάζεται, εἴρηται μὲν πρότερον ἐν ἄλλοις, καὶ πίστεις τινὰς παρείχετο ὁ λόγος, λεκτέον δὲ καὶ νῦν ἀκριβέστερον διὰ πλειόνων· οὐ γὰρ μικρὸν τὸ ἢ ὧδε ἢ ὧδε ἔχειν δοξάζειν. Τοὺς δὴ πλανήτας φερομένους ποιεῖν λέγουσιν οὐ μόνον τὰ ἄλλα, πενίας καὶ πλούτους καὶ ὑγιείας καὶ νόσους, ἀλλὰ καὶ αἰσχη καὶ κάλλη αὖ, καὶ δὴ τὸ μέγιστον, καὶ κακίας καὶ ἀρετὰς καὶ δὴ καὶ τὰς ἀπὸ τούτων πράξεις καθ᾽ ἕκαστα ἐπὶ καιρῶν ἑκάστων, ὥσπερ θυμουμένους εἰς ἀνθρώπους, ἐφ᾽ οἷς μηδὲν αὐτοὶ οἱ ἄνθρωποι ἀδικοῦσιν οὕτω παρ᾽ αὐτῶν κατεσκευασμένοι, ὡς ἔχουσι: καὶ τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ διδόναι οὐκ ἀγασθέντας τῶν λαμβανόντων, ἀλλ᾽ αὐτοὺς ἢ κακουμένους κατὰ τόπους τῆς φορᾶς ἢ αὖ εὐπαθοῦντας καὶ αὖ ἄλλους αὐτοὺς ταῖς διανοίαις γιγνομένους ὅταν τε ἐπὶ κέντρων ὦσι καὶ ἀποκλίνοντας ἄλλους· τὸ δὲ μέγιστον, τοὺς μὲν κακοὺς αὐτῶν λέγοντες, τοὺς δὲ ἀγαθοὺς εἶναι, ὅμως καὶ τοὺς κακοὺς αὐτῶν λεγομένους ἀγαθὰ διδόναι, τοὺς δ᾽ ἀγαθοὺς φαύλους γίγνεσθαι· ἔτι δὲ ἀλλήλους ἰδόντας ποιεῖν ἕτερα, μὴ ἰδόντας δὲ ἄλλα, ὥσπερ οὐχ αὑτῶν ὄντας ἀλλὰ ἰδόντας μὲν ἄλλους, μὴ ἰδόντας δὲ ἑτέρους· καὶ τόνδε μὲν ἰδόντα

III (52).
Despre influența astrelor

[1.] Am spus mai înainte, în alte <pasaje>[499], că translația astrelor indică[500] cele viitoare pentru fiecare lucru, fără ca ea să le producă pe toate, așa cum persistă opinia între cei mulți, iar raționamentul nostru a oferit mai multe argumente. Dar acum trebuie să o spunem cu mai multă rigoare și pe parcursul și mai multor <argumente>, căci nu este un fapt mărunt să avem o opinie sau alta <în acest sens>. Ei spun că planetele, în translația lor, nu ar produce doar lucruri ca sărăcia și bogăția, sau sănătatea și boala, ci și urâțenia și frumusețea, precum și (ceea ce este foarte important) viciile și virtuțile, dar și fiecare faptă particulară care depinde de ele în orice moment oportun. Ar fi ca și cum <astrele> ar fi mânioase pe oameni pentru fapte a căror vină ei nu o poartă, deoarece dispoziția lor ar fi rânduită de acele <astre>, iar ele nu ar oferi ceea ce noi numim bunuri fiindcă ar purta dragoste celor care le primesc, ci pentru că ar dispune de o poziție prielnică sau nu, conform locurilor de translație. Intențiile lor s-ar schimba când unele s-ar afla în poziții centrale, pe când altele într-o mișcare de coborâre[501]. Un fapt foarte important este acela că despre unele <astre> se spune că ar fi bune, altele rele, deși cele despre care se spune că ar fi rele oferă bunuri, pe când cele bune devin răuvoitoare. Pe urmă, ele ar avea efecte diferite după cum se privesc sau nu se privesc reciproc, ca și cum ele nu ar avea <putere> în sine, ci în măsura în care se privesc sau nu reciproc. Dacă o <planetă> o privește pe alta, atunci

ἀγαθὸν εἶναι, εἰ δ' ἄλλον ἴδοι, ἀλλοιοῦσθαι· καὶ ἄλλως μὲν ὁρᾶν, εἰ κατὰ σχῆμα τόδε ἡ ὄψις, ἄλλως δέ, εἰ κατὰ τόδε· ὁμοῦ τε πάντων τὴν κρᾶσιν ἑτέραν γίγνεσθαι, ὥσπερ ἐξ ὑγρῶν διαφόρων τὸ κρᾶμα ἕτερον παρὰ τὰ μεμιγμένα. Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα δοξαζόντων περὶ ἑκάστου λέγειν ἐπισκοπουμένους προσήκει. Ἀρχὴ δ' ἂν εἴη προσήκουσα αὕτη.

[2.] Πότερα ἔμψυχα νομιστέον ἢ ἄψυχα ταῦτα τὰ φερόμενα; Εἰ μὲν γὰρ ἄψυχα, οὐδὲν ἀλλ' ἢ θερμὰ καὶ ψυχρὰ παρεχόμενα, εἰ δὴ καὶ ψυχρὰ ἄττα τῶν ἄστρων φήσομεν, ἀλλ' οὖν ἐν τῇ τῶν σωμάτων ἡμῶν φύσει στήσουσι τὴν δόσιν φορᾶς δηλονότι σωματικῆς εἰς ἡμᾶς γινομένης, ὡς μηδὲ πολλὴν τὴν παραλλαγὴν τῶν σωμάτων γίνεσθαι τῆς τε ἀπορροῆς ἑκάστων τῆς αὐτῆς οὔσης καὶ δὴ ὁμοῦ εἰς ἓν ἐπὶ γῆς μιγνυμένων, ὡς μόνον κατὰ τοὺς τόπους τὰς διαφορὰς γίγνεσθαι ἐκ τοῦ ἐγγύθεν καὶ πόρρωθεν, πρὸς τὴν διαφορὰν διδόντος καὶ τοῦ ψυχροῦ ὡσαύτως. Σοφοὺς δὲ καὶ ἀμαθεῖς καὶ γραμματικοὺς ἄλλους, τοὺς δὲ ῥήτορας, τοὺς δὲ κιθαριστὰς καὶ τὰς ἄλλας τέχνας, ἔτι δὲ πλουσίους καὶ πένητας, πῶς; Καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα μὴ ἐκ σωμάτων κράσεως τὴν αἰτίαν ἔχει τοῦ γίγνεσθαι; Οἷον καὶ ἀδελφὸν τοιόνδε καὶ πατέρα καὶ υἱὸν γυναῖκά τε καὶ τὸ νῦν εὐτυχῆσαι καὶ στρατηγὸν καὶ βασιλέα γενέσθαι. Εἰ δ' ἔμψυχα ὄντα προαιρέσει ποιεῖ, τί παρ' ἡμῶν παθόντα κακὰ ἡμᾶς ποιεῖ ἑκόντα, καὶ ταῦτα ἐν θείῳ τόπῳ ἱδρυμένα καὶ αὐτὰ θεῖα ὄντα; Οὐδὲ γάρ, δι' ἃ ἄνθρωποι γίγνονται κακοί, ταῦτα ἐκείνοις ὑπάρχει, οὐδέ γε ὅλως γίνεται ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν αὐτοῖς ἡμῶν ἢ εὐπαθούντων ἢ κακὰ πασχόντων.

[3.] Ἀλλ' οὐχ ἑκόντες ταῦτα, ἀλλ' ἠναγκασμένοι τοῖς τόποις καὶ τοῖς σχήμασιν. Ἀλλ' εἰ ἠναγκασμένοι, τὰ αὐτὰ δήπουθεν ἐχρῆν ἅπαντας ποιεῖν ἐπὶ τῶν αὐτῶν τόπων καὶ σχημάτων γινομένους. Νῦν δὲ τί διάφορον πέπονθεν ὅδε τόδε τὸ τμῆμα τοῦ τῶν ζῳδίων κύκλου παριὼν καὶ αὖ τόδε; Οὐ γὰρ δὴ οὐδ' ἐν αὐτῷ τῷ ζῳδίῳ γίνεται, ἀλλ' ὑπ' αὐτὸ πλεῖστον ἀπέχων, καὶ καθ' ὁποῖον ἂν γίγνηται κατὰ τὸν οὐρανὸν ὤν. Γελοῖον γὰρ καθ' ἕκαστον ὧν τις παρέχεται ἄλλον καὶ ἄλλον γίγνεσθαι

ea ar fi bună, dar dacă şi cealaltă o priveşte, ea s-ar modifica. „Privirea" lor ar fi diferită, potrivit unui aspect sau altuia. Totodată, <acţiunea> amestecată a tuturor <astrelor> ar avea un efect diferit, tot aşa cum combinaţia unor lichide diferite produce un efect deosebit de cele amestecate. Se cuvine, aşadar, să examinăm aceste opinii precum şi altele asemenea, pe fiecare în parte, iar cuvenitul început ar putea fi următorul.

[2.] Trebuie oare să credem că aceste <astre> supuse translaţiei sunt însufleţite sau neînsufleţite? Dacă sunt neînsufleţite, ele nu ar produce altceva decât căldură sau frig, dacă am admite faptul că există şi astre reci. Dar atunci ele şi-ar mărgini efectul <doar> la natura corpurilor noastre, realizând în mod evident o translaţie în corporalitatea noastră, fără o mare variaţie a corpurilor <celeste>, astfel încât influenţa fiecăruia să rămână aceeaşi. Totodată, <aceste influenţe> se amestecă pe pământ în ceva unic, astfel încât diferenţele depind numai de depărtarea sau apropierea locurilor, iar <astrele> reci se diferenţiază în acelaşi fel. Dar atunci, cum <devin unii> înţelepţi sau neştiutori, alţii grămătici, unii retori, alţii citharezi şi <posesori> ai altor arte, apoi bogaţi sau săraci? Şi <cum se produc> celelalte lucruri, care nu îşi au cauza în amestecul corpurilor? Şi, de exemplu, <cum de putem avea> un asemenea frate, sau tată, sau fiu, sau soţie şi <cum de putem> reuşi într-o clipă să devenim strategi sau regi? Dar dacă <astrele> sunt însufleţite, şi ele acţionează deliberat, ce au suferit ele din partea noastră de vor să ne pricinuiască rele, de vreme ce ele locuiesc într-un loc divin şi sunt fiinţe divine? Căci ele nu conţin ceea ce face ca oamenii să fie răi şi din reuşitele sau suferinţele noastre pentru ele nu rezultă deloc nici binele şi nici răul.

[3.] Dar ele nu acţionează voluntar, ci sunt constrânse de poziţiile şi de aspectele lor. Dacă sunt constrânse, atunci toate trebuie să producă neîndoielnic aceleaşi efecte când ocupă locuri identice şi deţin aceleaşi aspecte. Dar, de fapt, cu ce devine diferit <un astru> când trece de la o secţiune la alta a cercului zodiilor? Căci el nu se află deloc în zodia însăşi, ci se situează cu mult sub ea şi, chiar dacă stă sub incidenţa unei anumite <zodii>, el cade tot sub incidenţa cerului. Ar fi ridicol ca un <astru> să parcurgă fiecare <zodie> în parte şi să devină tot altul şi altul şi să producă tot alte şi alte efecte,

καὶ διδόναι ἄλλα καὶ ἄλλα· ἀνατέλλων δὲ καὶ ἐπὶ κέντρου γεγονὼς καὶ ἀποκλίνας ἄλλος. Οὐ γὰρ δὴ τοτὲ μὲν ἥδεται ἐπὶ τοῦ κέντρου ὤν, τοτὲ δὲ λυπεῖται ἀποκλίνας ἢ ἀργὸς γίνεται, οὐδ' αὖ θυμοῦται ἀνατείλας ἄλλος, πραύνεται δὲ ἀποκλίνας, εἷς δέ τις αὐτῶν καὶ ἀποκλίνας ἀμείνων. Ἔστι γὰρ ἀεὶ ἕκαστος καὶ ἐπίκεντρος ἄλλοις ἀποκλίνας ἄλλοις καὶ ἀποκλίνας ἑτέροις ἐπίκεντρος ἄλλοις· καὶ οὐ δήπου κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον χαίρει τε καὶ λυπεῖται καὶ θυμοῦται καὶ πρᾶός ἐστι. Τὸ δὲ τοὺς μὲν αὐτῶν χαίρειν λέγειν δύνοντας, τοὺς δὲ ἐν ἀνατολαῖς ὄντας, πῶς οὐκ ἄλογον; Καὶ γὰρ οὕτω συμβαίνει ἅμα λυπεῖσθαί τε καὶ χαίρειν. Εἶτα διὰ τί ἡ ἐκείνων λύπη ἡμᾶς κακώσει; Ὅλως δὲ οὐδὲ λυπεῖσθαι οὐδ' ἐπὶ καιροῦ χαίρειν αὐτοῖς δοτέον, ἀλλ' ἀεὶ τὸ ἵλεων ἔχειν χαίροντας ἐφ' οἷς ἀγαθοῖς ἔχουσι καὶ ἐφ' οἷς ὁρῶσι. Βίος γὰρ ἑκάστῳ ἐφ' αὐτοῦ, ἑκάστῳ καὶ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ τὸ εὖ: τὸ δὲ οὐ πρὸς ἡμᾶς. Καὶ μάλιστα τοῖς οὐ κοινωνοῦσιν ἡμῖν ζῴοις κατὰ συμβεβηκός, οὐ προηγούμενον: οὐδὲ ὅλως τὸ ἔργον πρὸς ἡμᾶς, εἰ ὥσπερ ὄρνισι κατὰ συμβεβηκὸς τὸ σημαίνειν.

[4.] Κἀκεῖνο δὲ ἄλογον, τόνδε μὲν τόνδε ὁρῶντα χαίρειν, τόνδε δὲ τόνδε τοὐναντίον· τίς γὰρ αὐτοῖς ἔχθρα ἢ περὶ τίνων; Διὰ τί δὲ τρίγωνος μὲν ὁρῶν ἄλλως, ἐξ ἐναντίας δὲ ἢ τετράγωνος ἄλλως; Διὰ τί δὲ ὡδὶ μὲν ἐσχηματισμένος ὁρᾷ, κατὰ δὲ τὸ ἑξῆς ζῴδιον ἐγγυτέρω ὢν μᾶλλον οὐχ ὁρᾷ; Ὅλως δὲ τίς καὶ ὁ τρόπος ἔσται τοῦ ποιεῖν ἃ λέγονται ποιεῖν; Πῶς τε χωρὶς ἕκαστος καὶ ἔτι πῶς ὁμοῦ πάντες ἄλλο ἐκ πάντων; Οὐ γὰρ δὴ συνθέμενοι πρὸς ἀλλήλους οὕτω ποιοῦσιν εἰς ἡμᾶς τὰ δόξαντα ὑφεὶς ἕκαστός τι τῶν ἀφ' αὑτοῦ, οὐδ' αὖ ἄλλος ἐκώλυσε τὴν τοῦ ἑτέρου δόσιν γενέσθαι βιασάμενος, οὐδ' αὖ ὁ ἕτερος παρεχώρησε τῷ ἑτέρῳ πεισθεὶς αὐτῷ πράττειν. Τὸ δὲ τόνδε μὲν χαίρειν ἐν τοῖς τοῦδε γενόμενον, ἀνάπαλιν δὲ τὸν ἕτερον ἐν τοῖς τοῦ ἑτέρου γενόμενον, πῶς οὐχ ὅμοιον, ὥσπερ ἂν εἴ τις ὑποθέμενος δύο φιλοῦντας ἀλλήλους ἔπειτα λέγοι τὸν μὲν ἕτερον φιλεῖν τὸν ἕτερον, ἀνάπαλιν δὲ θάτερον μισεῖν θάτερον;

după cum se înalță, se află în centru și coboară. <Un astru> nu se bucură când se află în centru, nu suferă și nici nu devine inactiv când coboară, nu este cuprins de mânie când se înalță și nici nu devine blând când coboară, și nici vreun altul dintre ele nu devine mai bun la coborâre. Căci, întotdeauna, fiecare <astru> se află pentru unii în poziție centrală iar pentru alții în coborâre, sau pentru ultimii în poziție centrală și în coborâre pentru cei dintâi. Or, este imposibil ca el să se bucure și să sufere simultan, să fie cuprins de mânie și de blândețe. Cum de este rațional să se spună că unele din ele resimt bucurie la apusul lor, pe când altele când răsar? Chiar și așa s-ar întâmpla ca ele să sufere și să se bucure simultan. Și apoi, de ce suferința lor să ne facă nouă rău? În general, nu trebuie crezut despre ele că suferă sau se bucură în anumite clipe oportune, ci că ele dețin bucuria și sunt veșnic fericite de bunurile pe care le au și de cele pe care le contemplă. Fiecare are în sine viață, fiecare își află binele în propria activitate, iar acest fapt nu este relativ la noi. Față de noi, care nu avem nici o comuniune cu ele, <acțiunea> acelor viețuitoare este accidentală și nu este scopul lor principal. Acțiunea lor nu se raportează la noi în general, ci accidental, asemeni păsărilor care indică <cele viitoare>.

[4.] Pe urmă, este nerațional și faptul ca <un astru> să se bucure la vederea altuia, pe când celălalt să se întristeze <la vederea> lui. Ce ură ar putea fi între ele și în ce privințe? De ce ar fi ele într-o <dispoziție> când privesc din dreptul celui de-al treilea semn și într-una opusă sau diferită <când privesc> din cel de-al patrulea? De ce un astru aflat într-un anumit aspect îl privește pe altul, dar dacă este mai aproape de următorul semn, mai degrabă nu îl privește? Și, în general, cum produce <un astru> ceea ce se spune că produce? Cum <acționează> fiecare în parte și apoi cum <acționează> toate la un loc, altfel decât fiecare în parte? Căci ele nu produc asupra noastră aceste aparente efecte înțelegându-se reciproc, și fiecare își abandonează o parte dintre cele ce îi revin și nici <nu se întâmplă ca> un <astru> să îl împiedice violent pe altul să își ofere darul și nici ca vreunul să îi îngăduie altuia să acționeze întrucât a fost convins de el. Dacă un <astru> s-ar bucura să se afle în <casa> altuia, dar în schimb acela s-ar întrista dacă s-ar afla în <casa> celui dintâi, aceasta nu este ca și cum cineva ar presupune că doi <oameni> se iubesc reciproc, dar apoi ar spune că unul îl iubește pe celălalt, iar acela îl urăște pe cel dintâi?

[5.] Λέγοντες δὲ ψυχρόν τινα αὐτῶν εἶναι, ἔτι πόρρω γινόμενον ἀφ' ἡμῶν μᾶλλον ἡμῖν ἀγαθὸν εἶναι, ἐν τῷ ψυχρῷ τὸ κακὸν αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τιθέμενοι· καίτοι ἔδει ἐν τοῖς ἀντικειμένοις ζῳδίοις ἀγαθὸν ἡμῖν εἶναι· καὶ ἐναντίους γινομένους τὸν ψυχρὸν τῷ θερμῷ δεινοὺς ἀμφοτέρους γίνεσθαι: καίτοι ἔδει κρᾶσιν εἶναι· καὶ τόνδε μὲν χαίρειν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἀγαθὸν γίνεσθαι θερμαινόμενον, τόνδε δὲ τῇ νυκτὶ χαίρειν πυρώδη ὄντα, ὥσπερ οὐκ ἀεὶ ἡμέρας αὐτοῖς οὔσης, λέγω δὲ φωτός, ἢ τοῦ ἑτέρου καταλαμβανομένου ὑπὸ νυκτὸς πολὺ ὑπεράνω τῆς σκιᾶς τῆς γῆς ὄντος. Τὸ δὲ τὴν σελήνην πλησίφωτον μὲν οὖσαν ἀγαθὴν εἶναι τῷδε συνερχομένην, λείπουσαν δὲ κακήν, ἀνάπαλιν, εἴπερ δοτέον. Πλήρης γὰρ οὖσα πρὸς ἡμᾶς ἐκείνῳ ὑπεράνω ὄντι ἀφώτιστος ἂν εἴη τῷ ἑτέρῳ ἡμισφαιρίῳ, λείπουσα δὲ ἡμῖν ἐκείνῳ πλησίφως· ὥστε τὰ ἐναντία ποιεῖν ἔδει λείπουσαν, ἐκεῖνον μετὰ φωτὸς ὁρῶσαν. Αὐτῇ μὲν οὖν ὅπως ἐχούσῃ οὐδὲν διαφέροι ἂν τὸ ἥμισυ ἀεὶ φωτιζομένῃ· τῷ δ ἴσως διαφέροι ἂν θερμαινομένῳ, ὡς λέγουσιν. Ἀλλὰ θερμαίνοιτο ἄν, εἰ ἀφώτιστος πρὸς ἡμᾶς ἡ σελήνη εἴη· πρὸς δὲ τὸν ἕτερον ἀγαθὴ οὖσα ἐν τῷ ἀφωτίστῳ πλήρης ἐστὶ πρὸς αὐτόν. Ταῦτ οὖν πῶς οὐ σημεῖα ἐξ ἀναλογίας εἴη ἄν;

[6.] Ἄρεα δὲ τόνδε ἢ Ἄφρ δίτην θεμένους μοιχείας ποιεῖν, εἰ ὧδὶ εἶεν, ὥσπερ ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἀκολασίας αὐτοὺς ἐμπιπλάντας ὧν πρὸς ἀλλήλους δέονται, πῶς οὐ πολλὴν ἀλογίαν ἔχει; Καὶ τὴν μὲν θέαν αὐτοῖς τὴν πρὸς ἀλλήλους, εἰ οὕτωσὶ θεῶντο, ἡδεῖαν εἶναι, πέρας δὲ αὐτοῖς μηδὲν εἶναι, πῶς ἄν τις παραδέξαιτο; Μυριάδων δὲ ζῴων ἀναριθμήτων γινομένων καὶ οὐσῶν ἑκάστῳ τελεῖν ἀεὶ τὸ τοι[όν]δε, δόξαν αὐτοῖς διδόναι, πλουτεῖν ποιεῖν, πένητας, ἀκολάστους, καὶ τὰς ἐνεργείας ἑκάστων αὐτοὺς τελεῖν, τίς αὐτοῖς ἐστι βίος; Ἢ πῶς δυνατὸν τοσαῦτα ποιεῖν; Τὸ δὲ ἀναφορὰς ζῳδίων ἀναμένειν καὶ τότε τελεῖν, καὶ ὅσαις μοίραις ἀνατέλλει ἕκαστον, ἐνιαυτοὺς εἶναι τοσούτους τῆς ἀναφορᾶς, καὶ οἷον ἐπὶ δακτύλων τίθεσθαι, ὅτε ποιήσουσι, μὴ ἐξεῖναι δ' αὐτοῖς πρὸ τούτων τῶν χρόνων, ὅλως δὲ μηδενὶ ἑνὶ τὸ κύριον τῆς διοικήσεως διδόναι, τούτοις δὲ τὰ πάντα διδόναι, ὥσπερ οὐκ ἐπιστατοῦντος ἑνός, ἀφ' οὗ διηρτῆσθαι τὸ

[5.] Cei care spun că unul dintre aceste <astre> este rece, pe urmă că el este cu atât mai prielnic pentru noi cu cât ne este mai îndepărtat, presupun că în răceala lui se află răul pentru noi. Atunci, el ar fi trebuit să fie prielnic pentru noi când se afla în zodiile opuse. Iar când un <astru> rece ajunge în opoziție cu unul cald, ambele devin amenințătoare, deși ele ar trebui să se amestece. Iar unul iubește ziua și produce binele când este încălzit, iar celălalt iubește noaptea, având natura focului, ca și cum ele nu ar fi mereu în plină zi, adică în lumină, sau pe vreuna dintre ele ar fi pus stăpânire noaptea, deși ele sunt mult mai presus de umbra pământului. Iar luna, dacă este plină, ar fi prielnică în conjuncție cu un alt <astru>, dar dacă este nouă, ar fi neprielnică. Dar <am putea demonstra> și contrarul, dacă am fi de acord cu acest <procedeu>. Când ea este plină pentru noi, pe cealaltă sferă, pentru celălalt <astru>, ea este întunecată, căci el se află mai presus de ea; iar când este nouă pentru noi, este plină pentru el. Astfel, ea ar trebui să producă efecte contrarii, deoarece când este nouă <pentru noi> ea privește luminoasă spre acel astru. Prin urmare, pentru ea nu diferă cu nimic, fiindcă ea întotdeauna este pe jumătate luminoasă. Se spune însă că acel <astru> devine diferit după cum se încălzește. Dar el s-ar încălzi dacă luna ar fi întunecată față de noi, iar atunci ea ar fi prielnică pentru el când este plină în raport cu el și nouă față de noi[502]. Dar, atunci, de ce nu ar fi acestea semne prin analogie?

[6.] <Se spune> că Marte și Venus, într-o anumită poziție, sunt cauza adulterului, ceea ce ar fi ca și cum ele ar avea nevoie să se umple de desfrânarea oamenilor pentru a-și potoli dorințele reciproce. Cum de nu ar fi absurd așa ceva? Cum am putea admite și faptul că, dacă ele se contemplă dintr-o anumită poziție, aceasta le produce plăcere, fără a exista vreo limită a <puterii> lor? Ce viață au aceste <astre>, astfel încât să genereze mereu fiecare dintre miile, dintre nenumăratele viețuitoare care se nasc și există, să le acorde fiecăreia ceea ce i se cuvine, să le facă bogate, sărace, desfrânate, și să realizeze actele fiecăreia? Cum de pot face ele asemenea lucruri? <Se spune> că ele așteaptă urcarea zodiilor și atunci împlinesc <destinele>, iar câte părți urcă fiecare, tot atâția ani ține ascensiunea sa, ca și cum ar număra pe degete momentul când vor acționa, fără a le fi permis să o facă înaintea acestui soroc. În general, nu este dată unui singur stăpân guvernarea <universului>, ci este dată tuturor acestor <astre>, ca și cum nu ar exista unul care să stea deasupra tuturor, de care să

πᾶν, ἑκάστῳ διδόντος κατὰ φύσιν τὸ αὑτοῦ περαίνειν καὶ ἐνεργεῖν τὰ αὑτοῦ συντεταγμένον αὖ μετ' αὐτοῦ, λύοντός ἐστι καὶ ἀγνοοῦντος κόσμου φύσιν ἀρχὴν ἔχοντος καὶ αἰτίαν πρώτην ἐπὶ πάντα ἰοῦσαν.

[7.] Ἀλλ' εἰ σημαίνουσιν οὗτοι τὰ ἐσόμενα, ὥσπερ φαμὲν πολλὰ καὶ ἄλλα σημαντικὰ εἶναι τῶν ἐσομένων, τί ἂν τὸ ποιοῦν εἴη; Καὶ ἡ τάξις πῶς; Οὐ γὰρ ἂν ἐσημαίνετο τεταγμένως μὴ ἑκάστων γιγνομένων. Ἔστω τοίνυν ὥσπερ γράμματα ἐν οὐρανῷ γραφόμενα ἀεὶ ἢ γεγραμμένα καὶ κινούμενα, ποιοῦντα μέν τι ἔργον καὶ ἄλλο· ἐπακολουθείτω δὲ τῷδε ἡ παρ' αὐτῶν σημασία, ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ἐν ἑνὶ ζῴῳ παρ' ἄλλου μέρους ἄλλο ἄν τις μάθοι. Καὶ γὰρ καὶ ἦθος ἄν τις γνοίη εἰς ὀφθαλμούς τινος ἰδὼν ἤ τι ἄλλο μέρος τοῦ σώματος καὶ κινδύνους καὶ σωτηρίας. Καὶ οὖν μέρη μὲν ἐκεῖνα, μέρη δὲ καὶ ἡμεῖς· ἄλλα οὖν ἄλλοις. Μεστὰ δὲ πάντα σημείων καὶ σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλου ἄλλο. Πολλὰ δὲ ἤδη ἐν συνηθείᾳ γιγνόμενα γινώσκεται πᾶσι. Τίς οὖν ἡ σύνταξις ἡ μία; Οὕτω γὰρ καὶ τὸ κατὰ τοὺς ὄρνεις εὔλογον καὶ τὰ ἄλλα ζῷα, ἀφ' ὧν σημαινόμεθα ἕκαστα. Συνηρτῆσθαι δὴ δεῖ ἀλλήλοις τὰ πάντα, καὶ μὴ μόνον ἐν ἑνὶ τῶν καθ' ἕκαστα τοῦ εὖ εἰρημένου, σύμπνοια μία, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον καὶ πρότερον ἐν τῷ παντί, καὶ μίαν ἀρχὴν ἓν πολὺ ζῷον ποιῆσαι καὶ ἐκ πάντων ἕν, καὶ ὡς ἑνὶ ἑκάστῳ τὰ μέρη ἕν τι ἔργον ἕκαστον εἴληφεν, οὕτω καὶ τὰ ἐν τῷ παντὶ ἕκαστα ἔργα ἕκαστον ἔχειν καὶ μᾶλλον ἢ ταῦτα, ὅσον μὴ μόνον μέρη, ἀλλὰ καὶ ὅλα καὶ μείζω. Πρόεισι μὲν δὴ ἕκαστον ἀπὸ μιᾶς τὸ αὑτοῦ πρᾶττον, συμβάλλει δὲ ἄλλο ἄλλῳ· οὐ γὰρ ἀπήλλακται τοῦ ὅλου· καὶ δὴ καὶ ποιεῖ καὶ πάσχει ὑπ' ἄλλων καὶ ἄλλο αὖ προσῆλθε καὶ ἐλύπησεν ἢ ἧσε. Πρόεισι δὲ οὐκ εἰκῇ οὐδὲ κατ' ἐπιτυχίαν· καὶ γὰρ ἄλλο τι καὶ ἐκ τούτων καὶ ἐφεξῆς κατὰ φύσιν ἄλλο.

[8.] Καὶ δὴ καὶ ψυχὴ τὸ αὑτῆς ἔργον ποιεῖν ὡρμημένη - ψυχὴ γὰρ πάντα ποιεῖ ἀρχῆς ἔχουσα λόγον - κἂν εὐθυποροῖ καὶ παράγοιτο αὖ, καὶ ἕπεται τοῖς δρωμένοις ἐν τῷ παντὶ δίκη, εἴπερ μὴ λυθήσεται. Μένει δ' ἀεὶ ὀρθουμένου τοῦ ὅλου τάξει καὶ δυνάμει τοῦ κρατοῦντος· συνεργοῦντα δὲ καὶ τὰ ἄστρα ὡς ἂν μόρια οὐ σμικρὰ ὄντα τοῦ οὐρανοῦ πρὸς τὸ

depindă universul şi care să dea fiecăruia natural faptul propriu de a se determina şi de a-şi actualiza convenabil, în acord cu sine, cele ce îi revin. Iar noi distrugem natura universului, dacă ignorăm faptul că ea are un principiu şi o cauză primă extinsă peste toate.

|7.| Dar, dacă ele indică cele viitoare, precum spunem că mai sunt şi multe altele care fac acelaşi lucru, cine ar mai produce atunci <realităţile>? Şi cum le-ar mai fi ordinea? Căci ele nu ar putea fi indicate, de nu ar fi fost fiecare născute. Fie, aşadar, <astrele> asemeni unor litere scrise etern în cer[503], sau ca o scriitură aflată în mişcare, care realizează o funcţie sau alta, alăturând-o la aceasta şi pe cea a semnificării[504], ca şi cum, într-un vieţuitor guvernat de un principiu unic, o parte ar ajunge să fie cunoscută prin alta. Este ca şi cum, privind ochii sau vreo altă parte a corpului cuiva, i-am cunoaşte caracterul, primejdiile <ce-l ameninţă> şi modurile de a le evita. Prin urmare, <astrele> acelea sunt nişte părţi, iar pe de altă parte şi noi suntem nişte părţi, iar alte părţi revin celorlalţi. Toate sunt pline de semne, şi înţelept este cel care cunoaşte ceva prin altceva. Toţi cunosc multe lucruri care au loc în mod obişnuit: dar care este ordinea lor unică? Căci astfel noi le prevestim pe toate în mod corect şi prin <zborul> păsărilor şi prin alte vieţuitoare. Căci toate trebuie să depindă unele de altele, şi „*totul conspiră*"[505], după cum bine s-a spus, nu doar în cazul unui singur lucru particular, ci mult mai curând în cazul întregului univers. Principiul unic unifică <părţile> multiple ale vieţuitorului şi face din toate una şi, aşa cum într-un <vieţuitor> unic fiecare parte primeşte câte o funcţie unică, tot aşa fiecare parte din univers deţine câte o funcţie, şi cu atât mai mult aceste <astre>, care nu sunt doar nişte părţi, ci şi nişte întreguri, şi care sunt atât de mari. Fiecare provine dintr-unul şi acelaşi <principiu> şi îşi realizează funcţia proprie, şi unul este de folos altuia, fiindcă nu se desparte de întreg. Căci el acţionează <asupra altora> şi suferă din partea lor şi ele se întâlnesc şi îşi provoacă dureri sau plăceri. Ele nu provin nici la întâmplare sau fortuit, ci unul provine natural din altele şi un altul din el, succesiv.

|8.| Şi sufletul deţine pornirea de a-şi împlini funcţia, căci sufletul le realizează pe toate, având rolul de principiu. Fie că înaintează drept sau pe căi lăturalnice, întrucât universul nu trebuie distrus, dreptatea îşi urmează în el făptuirile. Căci universul persistă etern, fiind condus de ordinea şi puterea celui care îl stăpâneşte. Iar astrele, asemeni unor părţi deloc mărunte ale cerului, colaborează

ὅλον ἀριπρεπῆ καὶ πρὸς τὸ σημαίνειν ἐστί. Σημαίνει μὲν οὖν πάντα, ὅσα ἐν αἰσθητῷ, ποιεῖ δὲ ἄλλα, ὅσα φανερῶς ποιεῖ. Ἡμεῖς δὲ ψυχῆς ἔργα κατὰ φύσιν ποιοῦμεν, ἕως μὴ ἐσφάλημεν ἐν τῷ πλήθει τοῦ παντός· σφαλέντες δὲ ἔχομεν δίκην καὶ τὸ σφάλμα αὐτὸ καὶ τὸ ἐν χείρονι μοίρᾳ εἰς ὕστερον. Πλοῦτοι μὲν οὖν καὶ πενίαι συντυχίᾳ τῶν ἔξω· ἀρεταὶ δὲ καὶ κακίαι; Ἀρεταὶ μὲν διὰ τὸ ἀρχαῖον τῆς ψυχῆς, κακίαι δὲ συντυχίᾳ ψυχῆς πρὸς τὰ ἔξω. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν ἄλλοις εἴρηται.

|9.| Νῦν δὲ ἀναμνησθέντες τοῦ ἀτράκτου, ὃν τοῖς μὲν πρόπαλαι αἱ Μοῖραι ἐπικλώθουσι, Πλάτωνι δὲ ὁ ἄτρακτός ἐστι τό τε πλανώμενον καὶ τὸ ἀπλανὲς τῆς περιφορᾶς, καὶ αἱ Μοῖραι δὲ καὶ ἡ Ἀνάγκη μήτηρ οὖσα στρέφουσι καὶ ἐν τῇ γενέσει ἑκάστου ἐπικλώθουσι καὶ δι' αὐτῆς εἶσιν εἰς γένεσιν τὰ γεννώμενα. Ἔν τε Τιμαίῳ θεὸς μὲν ὁ ποιήσας τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς δίδωσιν, οἱ δὲ φερόμενοι θεοὶ τὰ δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα πάθη, θυμοὺς καὶ ἐπιθυμίας καὶ ἡδονὰς καὶ λύπας αὖ, καὶ ψυχῆς ἄλλο εἶδος, ἀφ' οὗ τὰ παθήματα ταυτί. Οὗτοι γὰρ οἱ λόγοι συνδέουσιν ἡμᾶς τοῖς ἄστροις παρ' αὐτῶν ψυχὴν κομιζομένους καὶ ὑποτάττουσι τῇ ἀνάγκῃ ἐνταῦθα ἰόντας· καὶ ἤθη τοίνυν παρ αὐτῶν καὶ κατὰ τὰ ἤθη πράξεις καὶ πάθη ἀπὸ ἕξεως παθητικῆς οὔσης· ὥστε τί λοιπὸν ἡμεῖς; Ἢ ὅπερ ἐσμὲν κατ' ἀλήθειαν ἡμεῖς, οἷς καὶ κρατεῖν τῶν παθῶν ἔδωκεν ἡ φύσις. Καὶ γὰρ ὅμως ἐν τούτοις τοῖς κακοῖς διὰ τοῦ σώματος ἀπειλημμένοις ἀδέσποτον ἀρετὴν θεὸς ἔδωκεν. Οὐ γὰρ ἐν ἡσύχῳ οὖσιν ἀρετῆς δεῖ ἡμῖν, ἀλλ' ὅταν κίνδυνος ἐν κακοῖς εἶναι ἀρετῆς οὐ παρούσης. Διὸ καὶ φεύγειν ἐντεῦθεν δεῖ καὶ χωρίζειν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν προσγεγενημένων καὶ μὴ τὸ σύνθετον εἶναι σῶμα ἐψυχωμένον ἐν ᾧ κρατεῖ μᾶλλον ἡ σώματος φύσις ψυχῆς τι ἴχνος λαβοῦσα, ὡς τὴν ζωὴν τὴν κοινὴν μᾶλλον τοῦ σώματος εἶναι· πάντα γὰρ σωματικά, ὅσα ταύτης. Τῆς δὲ ἑτέρας τῆς ἔξω ἡ πρὸς τὸ ἄνω φορὰ καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ θεῖον ὧν οὐδεὶς κρατεῖ, ἀλλ' ἢ προσχρῆται, ἵν' ᾖ ἐκεῖνο καὶ κατὰ τοῦτο ζῇ ἀναχωρήσας· ἢ ἔρημος ταύτης τῆς ψυχῆς γενόμενος ζῇ ἐν εἱμαρμένῃ, καὶ ἐνταῦθα τὰ ἄστρα αὐτῷ οὐ μόνον σημαίνει, ἀλλὰ γίνεται αὐτὸς οἷον μέρος καὶ τῷ ὅλῳ συνέπεται, οὗ μέρος.

cu mare cinste la întreg universul şi există în vederea prevestirii. Deci ele le prevestesc pe toate câte se petrec în lumea sensibilă, dar sunt cauze doar pentru lucrurile pe care le produc evident. Noi împlinim lucrările naturale ale sufletului până ce nu decădem în multiplicitatea universului; decăzând, avem parte de judecată şi de căderea însăşi şi de ursita cea rea de pe urmă. Prin urmare, bogăţia şi sărăcia provin din accidente exterioare; dar virtuţile şi viciile? Virtuţile <vin> din <sursa> originară a sufletului, pe când viciile din accidentele sale exterioare. Dar despre acestea s-a mai vorbit şi în alte părţi[506].

[9.] De fapt, să ne amintim fusul pe care, în opinia celor vechi, torceau Moirele. Pentru Platon, fusul era <cerul> planetelor mobile şi <cerul> fix al mişcării circulare, iar Moirele şi mama lor, Necesitatea, îl roteau şi torceau devenirea fiecăruia[507]. Iar de aceea toate cele născute se află în devenire. Zeul demiurg din *Timaios* oferă principiul sufletului, pe când zeii <celeşti> aflaţi în mişcare oferă pasiunile, înfricoşătoare şi necesare, avânturile şi dorinţele, plăcerile şi suferinţele, precum şi o altă specie a sufletului, din care provin aceste pasiuni[508]. Asemenea teorii ne leagă de astrele de la care ne primim sufletul şi care ne supun necesităţii de îndată ce am ajuns în această lume. Şi de la ele ne-ar veni atunci caracterele, faptele conforme lor şi pasiunile potrivite unei dispoziţii pasive. Dar atunci ce mai este al nostru? Noi suntem cu adevărat cei cărora natura le-a dăruit stăpânirea pasiunilor, iar totodată zeul ne-a dăruit virtutea, „*lipsită de stăpân*"[509], în toate relele ivite din cauza corpului. Iar de virtute nu avem nevoie în stările de pace, ci când suntem ameninţaţi să cădem în cele rele, iar virtutea lipseşte. De aceea şi trebuie „*să fugim din această lume*"[510] şi să ne separăm de toate cele care ne sunt adăugate şi să nu mai fim acest compus al corpului însufleţit în care domină mai degrabă natura corporală, ce primeşte o anumită amprentă a sufletului, astfel încât viaţa lor comună să aparţină mai degrabă corpului. Căci toate câte îi aparţin ei sunt corporale. Aparţine însă altui <suflet>, exterior, mişcarea care ne poartă în sus, spre frumosul şi divinul care nu se mai supune nimănui, de care <sufletul nostru> se foloseşte pentru a se identifica cu el şi pentru a trăi conform lui o viaţă în reculegere. <Corpul> lăsat singur de acest suflet trăieşte supus destinului, iar aici jos astrele nu numai că sunt semne pentru el, ci el devine o parte <a lor> şi depinde de universul din care este un fragment.

Διττὸς γὰρ ἕκαστος, ὁ μὲν τὸ συναμφότερόν τι, ὁ δὲ αὐτός· καὶ πᾶς ὁ κόσμος δὲ ὁ μὲν τὸ ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τινος δεθείσης σώματι, ὁ δὲ ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ ἡ μὴ ἐν σώματι, ἐλλάμπουσα δὲ ἴχνη τῇ ἐν σώματι· καὶ ἥλιος δὴ καὶ τἆλλα διττὰ οὕτω· καὶ τῇ μὲν ἑτέρᾳ ψυχῇ τῇ καθαρᾷ οὐδὲν φαῦλον δίδωσιν, ἃ δὲ γίνεται εἰς τὸ πᾶν παρ' αὐτῶν, καθ' ὃ μέρος εἰσὶ τοῦ παντὸς σῶμα καὶ ἐψυχωμένον, τὸ σῶμα μέρος μέρει δίδωσι προαιρέσεως τοῦ ἄστρου καὶ ψυχῆς τῆς ὄντως αὐτοῦ πρὸς τὸ ἄριστον βλεπούσης. Παρακολουθεῖ δ' αὐτῷ τὰ ἄλλα, μᾶλλον δ' οὐκ αὐτῷ, ἀλλὰ τοῖς περὶ αὐτόν, οἷον ἐκ πυρὸς θερμότητος εἰς τὸ ὅλον ἰούσης, καὶ εἴ τι παρὰ ψυχῆς τῆς ἄλλης εἰς ψυχὴν ἄλλην συγγενῆ οὖσαν· τὰ δὲ δυσχερῆ διὰ τὴν μίξιν. Μεμιγμένη γὰρ οὖν δὴ ἡ τοῦδε τοῦ παντὸς φύσις, καὶ εἴ τις τὴν ψυχὴν τὴν χωριστὴν αὐτοῦ χωρίσειε, τὸ λοιπὸν οὐ μέγα. Θεὸς μὲν οὖν ἐκείνης συναριθμουμένης, τὸ δὲ λοιπὸν δαίμων, φησί, μέγας καὶ τὰ πάθη τὰ ἐν αὐτῷ δαιμόνια.

[10.] Εἰ δ' οὕτω, τὰς σημασίας καὶ νῦν δοτέον· τὰς δὲ ποιήσεις οὐ πάντως οὐδὲ τοῖς ὅλοις αὐτῶν, ἀλλὰ ὅσα τοῦ παντὸς πάθη, καὶ ὅσον τὸ λοιπὸν αὐτῶν. Καὶ ψυχῇ μὲν καὶ πρὶν ἐλθεῖν εἰς γένεσιν δοτέον ἥκειν τι φερούσῃ παρ' αὐτῆς· οὐ γὰρ ἂν ἔλθοι εἰς σῶμα μὴ μέγα τι παθητικὸν ἔχουσα. Δοτέον δὲ καὶ τύχας εἰσιούσῃ τὸ κατ αὐτὴν τὴν φορὰν εἰσιέναι. Δοτέον δὲ καὶ αὐτὴν τὴν φορὰν ποιεῖσθαι συνεργοῦσαν καὶ ἀποπληροῦσαν παρ αὐτῆς, ἃ δεῖ τελεῖν τὸ πᾶν, ἑκάστου τῶν ἐν αὐτῇ τάξιν μερῶν λαβόντος.

[11.] Χρὴ δὲ κἀκεῖνο ἐνθυμεῖσθαι, ὡς τὸ ἀπ' ἐκείνων ἰὸν οὐ τοιοῦτον εἶσιν εἰς τοὺς λαβόντας, οἷον παρ' ἐκείνων ἔρχεται· οἷον εἰ πῦρ, ἀμυδρὸν τοῦτο, καὶ εἰ φιλιακὴ διάθεσις, ἀσθενὴς γενομένη ἐν τῷ λαβόντι οὐ μάλα καλὴν τὴν φίλησιν εἰργάσατο, καὶ θυμὸς δὴ οὐκ ἐν μέτρῳ τυχόντος, ὡς ἀνδρεῖον γενέσθαι, ἢ ἀκροχολίαν ἢ ἀθυμίαν εἰργάσατο, καὶ τὸ τιμῆς ἐν ἔρωτι ὂν καὶ περὶ τὸ καλὸν ἔχον τῶν δοκούντων καλῶν ἔφεσιν εἰργάσατο, καὶ νοῦ ἀπόρροια πανουργίαν· καὶ γὰρ ἡ πανουργία ἐθέλει νοῦς εἶναι τυχεῖν οὗ ἐφίεται οὐ

Fiecare <viețuitor> se ia în două <sensuri>: pe de o parte el este un compus, pe de alta este acel <suflet>. Și întregul univers este, într-un sens, un <compus> dintr-un corp și un suflet legat de el, iar în alt sens el este sufletul întregului, care nu se află într-un corp, dar își luminează urma în <sufletul> aflat în corp. Și soarele și celelalte <corpuri cerești> au acest sens dublu. Prin celălalt suflet <al lor>, cel purificat, ele nu produc nici un rău, însă unele lucruri se produc în univers datorită lor, întrucât sunt o parte a universului și un corp însuflețit. Corpul lor, ca parte, conferă ceva unei <alte> părți, dar opțiunea unui astru și adevăratul său suflet privesc către bine. Celelalte lucruri depind de acest <bine>, sau mai degrabă nu de el, ci de cele ce îi urmează, tot așa cum căldura din foc se împrăștie pretutindeni și precum un suflet are influență asupra altuia cu care este înrudit, pe când cele rele provin din amestec. Așadar, natura acestui univers este amestecată, iar dacă cineva ar pune deoparte sufletul lui separat, nu ar rămâne mare lucru. Deci el este un zeu, dacă îl socotim în rând cu acel <suflet>, pe când restul este un mare daimon, cum spune <Platon>, având în el pasiunile daimonice[511].

[10.] Dacă este așa, trebuie admis că <astrele> indică <evenimentele>, dar nu le produc întru totul, și nici ca întreguri, ci doar pe cele câte sunt afectări ale universului și ceea ce rămâne din ele <în lipsa sufletului>. Apoi trebuie admis că sufletul, înainte să se nască, poartă ceva cu sine, căci el nu ar ajunge în corp dacă nu ar avea o mare capacitate pasivă. Ar mai trebui să admitem și faptul că el este <după naștere> supus întâmplărilor, căci el pătrunde <în corp> în urma translației celeste. Mai trebuie admis și faptul că această translație colaborează la producerea <evenimentelor> și împlinește prin sine scopurile <universului>, întrucât fiecare <corp> ocupă în el o ordine asemeni unor părți.

[11.] Ar mai fi de reflectat și la faptul că ceea ce ne revine din partea astrelor nu este la fel când primim și când ele ne dau. Asemeni focului, obscur pe pământ, și dispoziția prieteniei devine tot mai slabă în cel care o primește și nu produce o prietenie prea frumoasă, iar avântul, în care nu se găsește măsură astfel încât din el să se nască curajul, produce fie furia, fie lașitatea, iar dorința onoarei, chiar dacă urmărește ceva frumos, produce o tendință către fapte aparent frumoase, iar viclenia provine din inteligență, dar este incapabilă să ajungă la ea, deși își dorește să i se întâmple

δυνάμενος. Γίνεται οὖν κακὰ ἕκαστα τούτων ἐν ἡμῖν ἐκεῖ οὐ τούτων ὄντων· ἐπεὶ καὶ τὰ ἐλθόντα, καίτοι οὐκ ἐκεῖνα ὄντα, οὐ μένει οὐδὲ ταῦτα οἷα ἦλθε σώμασι μιγνύμενα καὶ ὕλῃ καὶ ἀλλήλοις.

|12.| Καὶ δὴ καὶ τὰ ἰόντα εἰς ἓν συμπίπτει καὶ κομίζεται ἕκαστον τῶν γινομένων τι ἐκ τούτου τοῦ κράματος, ὥστε ὅ ἐστι, καὶ ποιόν τι γενέσθαι. Οὐ γὰρ τὸν ἵππον ποιεῖ, ἀλλὰ τῷ ἵππῳ τι δίδωσιν· ὁ γὰρ ἵππος ἐξ ἵππου καὶ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος· συνεργὸς δὲ ἥλιος τῇ πλάσει· ὁ δὲ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου γίνεται. Ἀλλ' ἔβλαψέ ποτε ἢ ὠφέλησε τὸ ἔξω· ὁμοίως γὰρ τῷ πατρί, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιον πολλάκις, ἔστι δ ὅτε πρὸς τὸ χεῖρον συνέπεσεν. Ἀλλ' οὐκ ἐκβιβάζει τοῦ ὑποκειμένου· ὁτὲ δὲ καὶ ἡ ὕλη κρατεῖ, οὐχ ἡ φύσις, ὡς μὴ τέλεον γενέσθαι ἡττωμένου τοῦ εἴδους. Τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς τῆς σελήνης ἀφώτιστόν ἐστι πρὸς τὰ ἐπὶ γῆς, οὐ τὸ ἄνω λυπεῖ. Οὐκ ἐπικουροῦντος δὲ ἐκείνου τῷ πόρρω χεῖρον εἶναι δοκεῖ· ὅταν δὲ πλήρης ᾖ, ἀρκεῖ τῷ κάτω, κἂν ἐκεῖνος πόρρωθεν ᾖ. Πρὸς δὲ τὸν πυρώδη ἀφώτιστος οὖσα πρὸς ἡμᾶς ἔδοξεν εἶναι ἀγαθή· ἀνταρκεῖ γὰρ τὸ ἐκείνου πυρωδεστέρου ἢ πρὸς ἐκεῖνον ὄντος. Τὰ δὲ ἰόντα ἐκεῖθεν σώματα ἐμψύχων ἄλλα ἄλλων ἐπὶ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον θερμά, ψυχρὸν δὲ οὐδέν· μαρτυρεῖ δὲ ὁ τόπος. Δία δὲ ὃν λέγουσιν, εὔκρατος πυρί· καὶ ὁ Ἑῷος οὕτως· διὸ καὶ σύμφωνοι δοκοῦσιν ὁμοιότητι, πρὸς δὲ τὸν Πυρόεντα καλούμενον τῇ κράσει, πρὸς δὲ Κρόνον ἀλλοτρίως τῷ πόρρω· Ἑρμῆς δ ἀδιάφορος πρὸς ἅπαντας, ὡς δοκεῖ, ὁμοιούμενος. Πάντες δὲ πρὸς τὸ ὅλον σύμφοροι· ὥστε πρὸς ἀλλήλους οὕτως, ὡς τῷ ὅλῳ συμφέρει, ὡς ἐφ' ἑνὸς ζῴου ἕκαστα τῶν μερῶν ὁρᾶται. Τούτου γὰρ χάριν μάλιστα, οἷον χολὴ καὶ τῷ ὅλῳ καὶ πρὸς τὸ ἐγγύς· καὶ γὰρ ἔδει καὶ θυμὸν ἐγείρειν καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ πλησίον μὴ ἐᾶν ὑβρίζειν. Καὶ δὴ καὶ ἐν τῷ παντελεῖ ἔδει τινὸς τοιούτου καί τινος ἄλλου πρὸς τὸ ἡδὺ ἀνημμένου· τὰ δὲ ὀφθαλμοὺς εἶναι· συμπαθῆ δὲ πάντα τῷ ἀλόγῳ αὐτῶν εἶναι· οὕτω γὰρ ἓν καὶ μία ἁρμονία.

să devină şi ea inteligenţă. Prin urmare, fiecare dintre acestea devin rele în noi, fără să fie aşa acolo sus, deoarece ele, o dată ajunse aici, chiar dacă nu sunt rele încă, nu rămân aşa cum sosiseră, fiindcă se amestecă cu corpul, cu materia şi între ele.

[12.] Iar influenţele <astrelor> se combină în ceva unic şi fiecare dintre cele născute este luat în grija acestui amestec, ca să aibă o anumită esenţă şi calitate. Căci <astrul> nu produce calul, ci îi conferă ceva anume: calul provine din cal, iar omul din om, deşi la alcătuirea lor contribuie şi soarele[512]. Însă omul se naşte dintr-o anumită raţiune <seminală>[513] a omului, iar mediul extern îi poate fi la un moment dat prielnic sau neprielnic: el seamănă tatălui, dar uneori este mai reuşit, alteori este mai puţin reuşit, fără a se îndepărta totuşi de substratul său. Uneori însă mai stăpâneşte şi materia, iar nu natura, astfel încât se naşte ceva nedesăvârşit, fiindcă <materia> este mai puternică decât forma. Luna[514], în raport cu noi, este obscură faţă de cele pământene, şi nu dăunează <unui astru> de deasupra ei. Nici acesta nu îi este de vreun ajutor <lunii> din cauza depărtării, iar de aceea <luna nouă> pare neprielnică. Dar când este plină, ea este suficientă pentru lumea de jos, chiar dacă acel <astru acţionează> de mai departe. Atunci <luna>, care este întunecată faţă de acel <astru> de natura focului, pare să fie prielnică faţă de noi, căci ea ajunge <pentru acest rol>, iar celălalt <astru> are prea mult din natura focului pentru a avea o asemenea funcţie. Corpurile <astrelor> însufleţite care vin de acolo sunt calde, mai mult sau mai puţin, însă nici unul nu este rece, iar acest lucru îl dovedeşte locul <în care se află. Planeta> numită Jupiter dispune de un foc moderat, iar Luceafărul la fel. Datorită acestei asemănări, ele par a fi în acord. Prin combinarea lor <cu Marte>, numită „*de foc*", ele rămân străine de Saturn, graţie depărtării. Dar Mercur este indiferentă, precum se pare, şi seamănă tuturor. Toate folosesc în univers în măsura în care au aceste raporturi reciproce, astfel încât ele sunt utile universului tot aşa cum par <utile> fiecare dintre părţi într-un singur viţuitor. Mai ales acesta este scopul: de exemplu, bila există în vederea întregului <corp> şi a <organului> învecinat. Ea trebuie să mobilizeze avântul, dar <trebuie> şi ca întregul şi <organul> vecin să nu îi permită să întreacă măsura. În întregul <viţuitor> este necesar ceva de felul acesta, dar şi altceva, legat de ceea ce este plăcut. Alte părţi seamănă ochilor, şi toate sunt în acord cu partea lor iraţională. Şi astfel, <viţuitorul> este o unitate şi o armonie unică.

|13.| Δεῖ τοίνυν τὸ ἐντεῦθεν, ἐπειδὴ τὰ μὲν καὶ παρὰ τῆς φορᾶς γίνεται, τὰ δὲ οὔ, διαλαβεῖν καὶ διακρῖναι καὶ εἰπεῖν, πόθεν ἕκαστα ὅλως. Ἀρχὴ δὲ ἥδε· ψυχῆς δὴ τὸ πᾶν τόδε διοικούσης κατὰ λόγον, οἷα δὴ καὶ ἐφ' ἑκάστου ζῴου ἡ ἐν αὐτῷ ἀρχή, ἀφ' ἧς ἕκαστα τὰ τοῦ ζῴου μέρη καὶ πλάττεται καὶ πρὸς τὸ ὅλον συντέτακται, οὗ μέρη ἐστίν, ἐν μὲν τῷ ὅλῳ ἐστὶ τὰ πάντα, ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τοσοῦτον μόνον, ὅσον ἐστὶν ἕκαστον. Τὰ δὲ ἔξωθεν προσιόντα, τὰ μὲν καὶ ἐναντία τῇ βουλήσει τῆς φύσεως, τὰ δὲ καὶ πρόσφορα· τῷ δὲ ὅλῳ τὰ πάντα ἅτε μέρη ὄντα αὐτοῦ τὰ πάντα συντέτακται φύσιν μὲν λαβόντα ἣν ἔχει καὶ συμπληροῦντα τῇ οἰκείᾳ ὅμως ὁρμῇ πρὸς τὸν ὅλον τοῦ παντὸς βίον. Τὰ μὲν οὖν ἄψυχα τῶν ἐν αὐτῷ πάντῃ ὄργανα καὶ οἷον ὠθούμενα ἔξω εἰς τὸ ποιεῖν· τὰ δὲ ἔμψυχα, τὰ μὲν τὸ κινεῖσθαι ἀορίστως ἔχει, ὡς ὑφ' ἅρμασιν ἵπποι πρὶν τὸν ἡνίοχον ἀφορίσαι αὐτοῖς τὸν δρόμον, ἅτε δὴ πληγῇ νεμόμενα· λογικοῦ δὲ ζῴου φύσις ἔχει παρ' ἑαυτῆς τὸν ἡνίοχον· καὶ ἐπιστήμονα μὲν ἔχουσα κατ' ἰθὺ φέρεται, μὴ δέ, ὡς ἔτυχε πολλάκις. Ἄμφω δὲ εἴσω τοῦ παντὸς καὶ συντελοῦντα πρὸς τὸ ὅλον· καὶ τὰ μὲν μείζω αὐτῶν καὶ ἐν πλείονι τῇ ἀξίᾳ πολλὰ ποιεῖ καὶ μεγάλα καὶ πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ζωὴν συντελεῖ τάξιν ποιητικὴν μᾶλλον ἢ παθητικὴν ἔχοντα, τὰ δὲ πάσχοντα διατελεῖ μικρὰν δύναμιν πρὸς τὸ ποιεῖν ἔχοντα· τὰ δὲ μεταξὺ τούτων, πάσχοντα μὲν παρ' ἄλλων, ποιοῦντα δὲ πολλὰ καὶ ἐν πολλοῖς ἀρχὴν παρ' αὐτῶν εἰς πράξεις καὶ ποιήσεις ἔχοντα. Καὶ γίνεται τὸ πᾶν ζωὴ παντελὴς τῶν μὲν ἀρίστων ἐνεργούντων τὰ ἄριστα, καθ' ὅσον τὸ ἄριστον ἐν ἑκάστῳ· ὃ δὴ καὶ τῷ ἡγεμονοῦντι συντακτέον, ὥσπερ στρατιώτας στρατηγῷ, οἳ δὴ λέγονται καὶ ἕπεσθαι Διὶ ἐπὶ φύσιν τὴν νοητὴν ἱεμένῳ. Τὰ δὲ ἥττονι τῇ φύσει κεχρημένα δεύτερα τοῦ παντός, οἷα καὶ τὰ ἐν ἡμῖν ψυχῆς δεύτερα· τὰ δ ἄλλα ἀνάλογον τοῖς ἐν ἡμῖν μέρεσιν· οὐδὲ γὰρ ἐφ ἡμῶν πάντα ἴσα. Ζῷα μὲν οὖν πάντα κατὰ λόγον τὸν τοῦ παντὸς ὅλον, τά τε ἐν οὐρανῷ πάντα καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα εἰς τὸ ὅλον μεμέρισται, καὶ οὐδὲν τῶν μερῶν, οὐδ' εἰ μέγα, δύναμιν ἔχει τοῦ ἐξαλλαγὴν ἐργάσασθαι τῶν λόγων οὐδὲ τῶν κατὰ τοὺς λόγους

[13.] Prin urmare, <influența> de sus este necesară: dar pentru că unele <aspecte> provin din mișcarea <circulară>, pe când altele nu, trebuie să divizăm, să discernem și să indicăm sursa fiecăreia în general. Principiul este următorul: universul este guvernat de suflet conform rațiunii, tot așa cum în cazul fiecărui viețuitor <guvernează> principiul de la care provine fiecare dintre părțile lui, pe care le plăsmuiește și le alcătuiește în vederea întregului căruia îi sunt părți. Căci toate sunt în întreg, pe când în fiecare parte se află doar partea însăși, atât cât este fiecare. Cât privește influențele exterioare, unele sunt contrare și altele sunt conforme voinței naturii. Toate se compun cu toate în univers, deoarece ele sunt părțile lui care își primesc natura proprie și împlinesc dintr-o pornire naturală întreaga viață a universului. Așadar, cele neînsuflețite sunt niște instrumente și sunt împinse din afară pentru a acționa. Dar, în cazul celor însufletite, unele dețin o mișcare nedeterminată, așa cum sunt caii înhămați înainte ca vizitiul să îi conducă în cursă, întrucât ei sunt mânați prin lovituri. Însă natura viețuitorului rațional își are în sine vizitiul[515]. Dacă el deține cunoașterea, atunci va merge în linie dreaptă, iar nu așa cum se întâmplă adesea. Dar și unul și celălalt se află în interiorul universului și colaborează la întreg. Cele mai de seamă și aflate la o mai mare cinste dintre ele împlinesc fapte numeroase și demne și colaborează la viața universului, având o funcție mai degrabă activă decât pasivă, pe când altele rămân pasive, deoarece dispun de putere puțină pentru a acționa. Dintre ele, cele intermediare sunt pasive față de unele, dar înfăptuiesc multe și în multe cazuri, pentru că au în sine principiul acțiunilor și al producțiilor. Iar întreaga viață a universului se naște întrucât cele mai bune <elemente ale lui> înfăptuiesc lucrurile cele mai frumoase, în măsura în care conțin cel mai bun <principiu>. Dar și ele trebuie să se ordoneze în jurul suveranului lor, asemeni soldaților în jurul generalului[516]. Despre ele se spune că „*îl urmează pe Zeus*"[517], care îi îndreaptă către natura inteligibilă. Cele care dispun de o natură inferioară se află pe un loc secund în univers, tot așa cum în noi cele <inferioare> sunt secunde în suflet. Altele sunt <în univers> la fel cum sunt <diferitele> părți în noi, căci nu toate au același rang în noi. Toate viețuitoarele există conform rațiunii întregului univers, atât cele din cer precum și celelalte câte sunt distribuite în univers, și nici una dintre părțile <universului>, chiar dacă este mare, nu are puterea de a produce o schimbare a rațiunilor

γενομένων· ἀλλοίωσιν δὲ ἐπ' ἀμφότερα, χείρονός τε καὶ βελτίονος, ἐργάσασθαι, ἀλλ' οὐκ ἐκστῆσαί γε τῆς οἰκείας φύσεως δύναται. Χεῖρον δὲ ἐργάζεται ἢ κατὰ σῶμα ἀσθένειαν διδὸν ἢ τῇ ψυχῇ τῇ συμπαθεῖ καὶ παρ' αὐτοῦ δοθείσῃ εἰς τὸ κάτω κατὰ συμβεβηκὸς φαυλότητος αἴτιον γινόμενον ἢ σώματος κακῶς συντεθέντος ἐμπόδιον τὴν εἰς αὐτὸ ἐνέργειαν δι' αὐτὸ ποιῆσαι· οἷον οὐχ οὕτως ἁρμοσθείσης λύρας, ὡς δέξασθαι τὸ ἀκριβὲς ἁρμονίας εἰς τὸ μουσικοὺς ἀποτελεῖν τοὺς φθόγγους.

[14.] Περὶ δὲ πενίας καὶ πλούτους καὶ δόξας καὶ ἀρχὰς πῶς; Ἢ, εἰ μὲν παρὰ πατέρων οἱ πλοῦτοι, ἐσήμηναν τὸν πλούσιον, ὥσπερ καὶ εὐγενῆ τὸν ἐκ τοιούτων διὰ τὸ γένος τὸ ἔνδοξον ἔχοντα ἐδήλωσαν μόνον· εἰ δ' ἐξ ἀνδραγαθίας, εἰ σῶμα συνεργὸν γεγένηται, συμβάλλοιντο ἂν οἱ τὴν σώματος ἰσχὺν ἐργασάμενοι, γονεῖς μὲν πρῶτον, εἶτα, εἴ τι παρὰ τῶν τόπων ἔσχε, τὰ οὐράνια καὶ ἡ γῆ· εἰ δὲ ἄνευ σώματος ἡ ἀρετή, αὐτῇ μόνῃ δοτέον τὸ πλεῖστον καί, ὅσα παρὰ τῶν ἀμειψαμένων, συνεβάλλετο. Οἱ δὲ δόντες εἰ μὲν ἀγαθοί, εἰς ἀρετὴν ἀνακτέον καὶ οὕτω τὴν αἰτίαν· εἰ δὲ φαῦλοι, δικαίως δὲ δόντες, τῷ ἐν αὐτοῖς βελτίστῳ ἐνεργήσαντι τοῦτο γεγονέναι. Εἰ δὲ πονηρὸς ὁ πλουτήσας, τὴν μὲν πονηρίαν προηγουμένην καὶ ὅ τι τὸ αἴτιον τῆς πονηρίας, προσληπτέον δὲ καὶ τοὺς δόντας συναιτίους ὡσαύτως γενομένους. Εἰ δ' ἐκ πόνων, οἷον ἐκ γεωργίας, ἐπὶ τὸν γεωργόν, συνεργὸν τὸ περιέχον γεγενημένον. Εἰ δὲ θησαυρὸν εὗρε, συμπεσεῖν τι τῶν ἐκ τοῦ παντός· εἰ δέ, σημαίνεται· πάντως γὰρ ἀκολουθεῖ ἀλλήλοις πάντα· διὸ καὶ πάντως. Εἰ δ ἀπέβαλέ τις πλοῦτον, εἰ ἀφαιρεθείς, ἐπὶ τὸν ἀφελόμενον, κἀκεῖνον ἐπὶ τὴν οἰκείαν ἀρχήν· εἰ δ' ἐν θαλάττῃ, τὰ συμπεσόντα. Τὸ δ' ἔνδοξον ἢ δικαίως ἢ οὔ. Εἰ οὖν δικαίως, τὰ ἔργα καὶ τὸ παρὰ τοῖς δοξάζουσι βέλτιον· εἰ δ' οὐ δικαίως, ἐπὶ τὴν τῶν τιμώντων ἀδικίαν. Καὶ ἀρχῆς δὲ πέρι ὁ αὐτὸς λόγος· ἢ γὰρ προσηκόντως ἢ οὔ· καὶ θάτερον μὲν ἐπὶ τὸ βέλτιον τῶν ἑλομένων, ἢ ἐπ' αὐτὸν διαπραξάμενον ἑτέρων συστάσει καὶ ὁπωσοῦν ἄλλως. Περὶ δὲ γάμων ἢ προαίρεσις ἢ συντυχία καὶ σύμπτωσις ἐκ τῶν ὅλων. Παίδων

şi a celor care devin conform acestora. Ea poate produce o alterare în ambele sensuri, adică şi mai bună şi mai rea, dar nu le poate face să iasă din natura propric. Schimbarea în mai rău este produsă fie prin provocarea unei slăbiciuni corporale, fie devenind cauza accidentală a pervertirii sufletului care este în acord cu ea şi a primit de la ea faptul de a merge în jos, fie că ea face din proasta alcătuire a corpului o piedică pentru ascensiunea prin sine a sufletului către ea. <Corpul> este atunci ca o liră dezacordate, fiind incapabil să primească o armonie riguroasă pentru a produce sunetele muzicale.

[14.] Cum rămâne atunci cu sărăcia şi bogăţia, cu faima şi cu puterea? Poate că cei bogaţi sunt astfel de la părinţii lor, chiar dacă astrele prevestiseră bogăţia, tot aşa cum ele doar dezvăluiseră nobleţea celui care are din asemenea <cauze> renumele datorită neamului. Dar dacă <renumele> provine din meritul propriu, sau dacă trupul său a contribuit la aceasta, atunci cei care i-au produs tăria corpului au conlucrat la aceasta: mai întâi părinţii, apoi, dacă a primit ceva din partea unor locuri, atunci locurile celeste şi pământul. Dar dacă este vorba de o virtute necorporală, atunci <bogăţia> trebuie atribuită în cea mai mare parte numai acestui <merit propriu>, precum şi ca fiind o contribuţie a celor ce l-au răsplătit. Dacă cei care au dăruit <bogăţia> sunt oameni aleşi, atunci cauza ei trebuie căutată astfel în virtute. Dacă sunt ticăloşi, dar au dat-o pe drept, atunci fapta lor este conformă celui mai bun principiu existent în ei. Dacă cel care s-a îmbogăţit este un nemernic, atunci sursa <averii> este nemernicia lui, precum şi o anumită cauză a ei, la care sunt de adăugat cei care au ajuns să îi dea astfel averi. Dacă <bogăţia> provine din trudă, de pildă din agricultură, ea se datorează agricultorului, deşi la aceasta ajunge să contribuie şi mediul. Dacă ea <provine> din descoperirea unei comori, la aceasta se face părtaş şi câte ceva dintre cele existente în univers. Dacă este astfel, atunci este şi prevestit prin semne, căci toate se însoţesc total şi reciproc. Dacă cineva şi-a pierdut bogăţia întrucât a fost prădat, cauza este tâlharul, dar şi el, datorită principiului propriu <de acţiune>. Dar dacă <şi-a pierdut-o> în mare, <vinovate> sunt împrejurările. Apoi faima este sau nu este pe merit. Dacă este pe merit, atunci <vine> din fapte şi de la cei care o judecă mai bine. Dacă nu este pe merit, <vine> de la nedreptatea celor trufaşi. Acelaşi raţionament şi în cazul puterii, care este sau nu legitimă. Într-un caz, ea <se datorează> celui care a acţionat cu concursul altora sau în oricare alt mod. Cât priveşte

δὲ γενέσεις ἀκόλουθοι τούτοις, καὶ ἢ πέπλασται κατὰ λόγον ἐμποδίσαντος οὐδενός, ἢ χεῖρον ἔσχε γενομένου ἔνδον κωλύματός τινος ἢ παρ' αὐτὴν τὴν κύουσαν ἢ τοῦ περιέχοντος οὕτω διατεθέντος ὡς ἀσυμμέτρως πρὸς τήνδε τὴν κύησιν ἐσχηκότος.

[15.] Ὁ δὲ Πλάτων πρὸ τῆς περιφορᾶς τοῦ ἀτράκτου δοὺς κλήρους καὶ προαιρέσεις συνεργοὺς ὕστερον δίδωσι τοὺς ἐν τῷ ἀτράκτῳ, ὡς πάντως τὰ αἱρεθέντα συναποτελοῦντας· ἐπεὶ καὶ ὁ δαίμων συνεργὸς εἰς πλήρωσιν αὐτῶν. Ἀλλ' οἱ κλῆροι τίνες; Ἢ τὸ τοῦ παντὸς ἔχοντος οὕτως, ὡς τότε εἶχεν, ὅτε εἰσῄεσαν εἰς τὸ σῶμα, γενέσθαι, καὶ τὸ εἰσελθεῖν εἰς τόδε τὸ σῶμα καὶ τῶνδε γονέων καὶ ἐν τοιούτοις τόποις γίγνεσθαι καὶ ὅλως, ὡς εἴπομεν, τὰ ἔξω. Πάντα δὲ ὁμοῦ γενόμενα καὶ οἷον συγκλωσθέντα διὰ τῆς μιᾶς τῶν λεγομένων Μοιρῶν δεδήλωται ἐπί τε ἑκάστων ἐπί τε τῶν ὅλων: ἡ δὲ Λάχεσις τοὺς κλήρους: καὶ τὰ συμπεσόντα τάδε πάντως ἀναγκαῖον τὴν Ἄτροπον ἐπάγειν. Τῶν δ' ἀνθρώπων οἱ μὲν γίγνονται τῶν ἐκ τοῦ ὅλου καὶ τῶν ἔξω, ὥσπερ γοητευθέντες, καὶ ὀλίγα ἢ οὐδὲν αὐτοί· οἱ δὲ κρατοῦντες τούτων καὶ ὑπεραίροντες οἷον τῇ κεφαλῇ πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐκτὸς ψυχῆς ἀποσῴζουσι τὸ ἄριστον καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ψυχικῆς οὐσίας. Οὐ γὰρ δὴ νομιστέον τοιοῦτον εἶναι ψυχήν, οἷον, ὅ τι ἂν ἔξωθεν πάθῃ, ταύτην φύσιν ἴσχειν, μόνην τῶν πάντων οἰκείαν φύσιν οὐκ ἔχουσαν· ἀλλὰ χρὴ πολὺ πρότερον αὐτὴν ἢ τὰ ἄλλα, ἅτε ἀρχῆς λόγον ἔχουσαν, πολλὰς οἰκείας δυνάμεις πρὸς ἐνεργείας τὰς κατὰ φύσιν ἔχειν· οὐ γὰρ δὴ οἷόν τε οὐσίαν οὖσαν μὴ μετὰ τοῦ εἶναι καὶ ὀρέξεις καὶ πράξεις καὶ τὸ πρὸς τὸ εὖ κεκτῆσθαι. Τὸ μὲν οὖν συναμφότερον ἐκ τοῦ συναμφοτέρου τῆς φύσεως καὶ τοιόνδε καὶ ἔργα ἔχει τοιάδε· ψυχὴ δὲ εἴ τις χωρίζεται, χωριστὰ καὶ ἴδια ἐνεργεῖ τὰ τοῦ σώματος πάθη οὐκ αὐτῆς τιθεμένη, ἅτε ἤδη ὁρῶσα, ὡς τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο.

[16.] Ἀλλὰ τί τὸ μικτὸν καὶ τί τὸ μὴ καὶ τί τὸ χωριστὸν καὶ ἀχώριστον, ὅταν ἐν σώματι ᾖ, καὶ ὅλως τί τὸ ζῷον ἀρχὴν ἑτέραν ὕστερον λαβοῦσι ζητητέον· οὐ γὰρ ἅπαντες τὴν αὐτὴν δόξαν ἔσχον περὶ τούτου. Νῦν δὲ ἔτι λέγωμεν

căsătoriile, ele <vin> fie din alegere deliberată, fie dintr-o întâmplare şi o conjunctură a evenimentelor universului. Naşterea copiilor urmează aceste <cauze>, iar plăsmuirea lor este fie conformă raţiunii <seminale>, dacă nimic nu stă împotrivă, fie mai rea, dacă dezvoltarea lui internă a avut vreo piedică din partea femeii însărcinate sau a mediului nefavorabil celei care a purtat sarcina.

[15.] Platon, înainte de <a scrie> despre mişcarea circulară a fusului, pune destinele şi pe seama alegerilor deliberate, care colaborează la ele, iar apoi le atribuie fusului, ca şi cum el ar împlini în totalitate alegerile <noastre>, chiar dacă şi daimonul colaborează la împlinirea lor[518]. Dar ce anume sunt destinele? Ele sunt, poate, starea pe care o are universul când <sufletul> intră în corp, faptul că intră într-un anume corp, din ce părinţi provine, în ce regiuni se naşte şi, în general, ceea ce numim împrejurările exterioare. Însă una dintre numitele Moire toarce şi dezvăluie oarecum toate aceste aspecte la un loc, considerate în întregime şi fiecare în parte. Lachesis <împarte> sorţii, iar Atropos provoacă în mod necesar toate aceste împrejurări[519]. Dintre oameni, unii se nasc dependenţi de univers şi de împrejurările exterioare, ca şi cum ar fi mereu sub puterea unui miraj, şi nu sunt ei înşişi decât prea puţin sau deloc[520]. În schimb, alţii le stăpânesc şi sunt mai presus de ele; după cum au capul ridicat la cele de sus[521] şi în afara <lumii>, ei îşi salvează partea cea mai bună a sufletului şi ceea ce este originar din substanţa sufletească. Căci nu trebuie crezut că sufletul ar deţine o asemenea natură încât să fie afectat de cele exterioare, sau că el ar fi singurul dintre toate lucrurile fără o natură proprie. Dimpotrivă, el trebuie să fie cu mult anterior altora, fiindcă are valoarea unui principiu şi deţine mai multe facultăţi proprii în vederea unor acţiuni naturale. Fiind o substanţă, el nu poate să nu deţină, pe lângă existenţă, dorinţe şi fapte, şi dispoziţia în vederea binelui. Aşadar, un compus rezultă tot dintr-un compus natural determinat şi cu fapte determinate. Dar dacă sufletul s-ar separa, el ar realiza actele proprii şi separate, fără a considera drept ale sale pasiunile corpului, fiindcă el tocmai vede că unul este el şi altul este <corpul>[522].

[16.] Vom cerceta mai târziu[523] şi pornind de la un alt principiu ce anume sunt compusul şi necompusul, separatul şi neseparatul, când <sufletul> este în corp şi, în general, ce este vieţuitorul. Căci nu toţi au avut aceeaşi opinie în această privinţă. Să spunem însă acum ce

πῶς τὸ κατὰ λόγον ψυχῆς διοικούσης τὸ πᾶν εἴπομεν. Πότερα γὰρ ἕκαστα οἷον ἐπ' εὐθείας ποιοῦσα, ἄνθρωπον, εἶτα ἵππον καὶ ἄλλο ζῷον καὶ δὴ καὶ θηρία, πῦρ δὲ καὶ γῆν πρότερον, εἶτα συμπεσόντα ταῦτα ἰδοῦσα καὶ φθείροντα ἄλληλα ἢ καὶ ὠφελοῦντα, τὴν συμπλοκὴν τὴν ἐκ τούτων ἰδοῦσα μόνον καὶ τὰ ὕστερον συμβαίνοντα ἀεὶ γίγνεσθαι, οὐδὲν ἔτι συμβαλλομένη πρὸς τὰ ἐφεξῆς, ἀλλ ἢ μόνον ζῴων γενέσεις τῶν ἐξ ἀρχῆς πάλιν ποιοῦσα καὶ τοῖς πάθεσι τοῖς δι ἀλλήλων αὐτὰ συγχωροῦσα; Ἢ αἰτίαν λέγοντες καὶ τῶν οὕτω γινομένων, ὅτι παρ αὐτῆς γενόμενα τὰ ἐφεξῆς ἐργάζεται; Ἢ καὶ τὸ τόδε τόδε ποιῆσαι ἢ παθεῖν ἔχει ὁ λόγος οὐκ εἰκῇ οὐδὲ κατ' ἐπιτυχίαν οὐδὲ τῶνδε γιγνομένων, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης οὕτως; Ἆρ' οὖν τῶν λόγων αὐτὰ ποιούντων; Ἢ ὄντων μὲν τῶν λόγων, οὐχ ὡς ποιούντων δέ, ἀλλ' ὡς εἰδότων, μᾶλλον δὲ τῆς ψυχῆς τῆς τοὺς λόγους τοὺς γεννητικοὺς ἐχούσης εἰδυίας τὰ ἐκ τῶν ἔργων συμβαίνοντα αὐτῆς ἁπάντων· τῶν γὰρ αὐτῶν συμπιπτόντων καὶ περιεστηκότων τὰ αὐτὰ πάντως προσήκει ἀποτελεῖσθαι: ἃ δὴ παραλαβοῦσα ἢ προιδοῦσα ἡ ψυχὴ ἐπὶ τούτοις τὰ ἐφεξῆς περαίνει καὶ συνείρει, προηγούμενα οὖν καὶ ἐπακολουθοῦντα πάντως καὶ πάλιν ἐπὶ τούτοις τὰ ἐφεξῆς προηγούμενα, ὡς ἐκ τῶν παρόντων· ὅθεν ἴσως ἀεὶ χείρω τὰ ἐφεξῆς· οἷον ἄνδρες ἄλλοι πάλαι, νῦν δὲ ἄλλοι, τῷ μεταξὺ καὶ ἀεὶ ἀναγκαίῳ τῶν λόγων εἰκόντων τοῖς τῆς ὕλης παθήμασι. Συνορῶσα οὖν ἀεὶ ἄλλα, τὰ δ' ἄλλα, καὶ παρακολουθοῦσα τοῖς τῶν αὐτῆς ἔργων παθήμασι τὸν βίον τοιοῦτον ἔχει καὶ οὐκ ἀπήλλακται τῆς ἐπὶ τῷ ἔργῳ φροντίδος τέλος ἐπιθεῖσα τῷ ποιήματι καὶ ὅπως ἕξει καλῶς καὶ εἰς ἀεὶ ἅπαξ μηχανησαμένη, οἷα δέ τις γεωργὸς σπείρας ἢ καὶ φυτεύσας ἀεὶ διορθοῦται, ὅσα χειμῶνες ἔβλαψαν ὑέτιοι ἢ κρυμῶν συνέχεια ἢ ἀνέμων ζάλαι. Ἀλλ' εἰ ταῦτα ἄτοπα, ἐκεῖνο δεῖ λέγειν, ὅτι ἤδη ἔγνωσται ἢ καὶ κεῖται ἐν τοῖς λόγοις καὶ ἡ φθορὰ καὶ τὰ ἀπὸ κακίας ἔργα; Ἀλλ' εἰ τοῦτο, καὶ τὰς κακίας τοὺς λόγους ποιεῖν φήσομεν, καίτοι ἐν ταῖς τέχναις καὶ τοῖς λόγοις αὐτῶν οὐκ ἔνι ἁμαρτία οὐδὲ παρὰ τὴν τέχνην οὐδ' ἡ φθορὰ τοῦ κατὰ τέχνην. Ἀλλ'

înțelegem prin <expresia> „*sufletul guvernează universul conform rațiunii*"[524]. Oare înseamnă că el le produce direct pe toate, adică omul, pe urmă calul și alt viețuitor, precum și fiarele, sau <produce> mai întâi focul și pământul, iar apoi, văzând că ele se reunesc, se distrug sau își oferă ajutorul reciproc, el doar constată combinarea lor, precum și evenimentele ulterioare, la nesfârșit? Oare nu mai contribuie la cele care urmează, ci doar produce iarăși nașterea viețuitoarelor de la început și lasă locul afectărilor lor reciproce? Sau ar trebui să spunem că el este și cauza celor care se nasc astfel, întrucât el le produce prin sine însuși pe cele care se nasc în continuare? Oare <termenul> „rațiune" înseamnă că <fiecare ființă> este afectată de ceva determinat, dar nu la întâmplare, conform hazardului ori prin rodul evenimentelor, ci din necesitate? Atunci, acestea sunt rodul rațiunilor <seminale>? Sau aceste rațiuni există, dar nu sunt producătoare, ci <doar> cunoscute? Sau mai degrabă sufletul, care conține toate rațiunile genetice, cunoaște rezultatele tuturor acțiunilor sale? Căci în aceleași împrejurări se cuvine să se realizeze întru totul aceleași rezultate. Pentru că le constată sau le prevede, sufletul le împlinește și le dă o unitate celor consecvente în baza acestora. Prin urmare, el unește cele antecedente cu cele consecvente întru totul, iar la rândul lor, în baza acestora, cele consecvente devin antecedente, fiindcă <sufletul pleacă mereu> de la cele prezente. De aici rezultă că cele consecvente sunt întotdeauna mai rele, de pildă oamenii de demult erau într-un fel, pe când cei de acum sunt altfel, pentru că în mod necesar în acest interval mereu și în mod necesar rațiunile <seminale> au fost afectate de materie. Prin urmare, aceasta este viața <sufletului>: el le observă etern și pe unele și pe altele și însoțește urmările propriilor fapte. El nu este lipsit niciodată de grija propriei sale lucrări și nici nu pune capăt operei sale, căci el nu a alcătuit-o pentru a avea o stare desăvârșită o dată pentru totdeauna, ci este asemeni unui agricultor care, o dată ce a însămânțat și a plantat, îndreaptă fără încetare toate daunele iernilor ploioase, ale frigurilor persistente și ale vânturilor furtunoase. Dar dacă acestea ar fi absurde, atunci ar trebui oare spus că <sufletul> deja le cunoaște și că atât pieirea <lucrurilor> cât și efectele răului există în aceste rațiuni <seminale>? Dar dacă este astfel, atunci ar trebui să spunem și faptul că aceste rațiuni produc relele, deși în artele[525] și în rațiunile <seminale> ale acestor lucruri nu se află nimic înșelător, nici împotriva artei, și nici pieirea nu este

ἐνταῦθά τις ἐρεῖ μὴ εἶναι μηδὲν παρὰ φύσιν μηδὲ κακὸν τῷ ὅλῳ· ἀλλ ὅμως τὸ χεῖρον καὶ τὸ βέλτιον συγχωρήσεται. Τί οὖν, εἰ τῷ ὅλῳ καὶ τὸ χεῖρον συνεργόν, καὶ οὐ δεῖ πάντα καλὰ εἶναι; Ἐπεὶ καὶ τὰ ἐναντία συντελεῖ καὶ οὐκ ἄνευ τούτων κόσμος· καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν καθ᾽ ἕκαστα ζῴων οὕτω· καὶ τὰ μὲν βελτίω ἀναγκάζει καὶ πλάττει ὁ λόγος, ὅσα δὲ μὴ τοιαῦτα, δυνάμει κεῖται ἐν τοῖς λόγοις, ἐνεργείᾳ δὲ ἐν τοῖς γενομένοις, οὐδὲν ἔτι δεομένης ἐκείνης ποιεῖν οὐδ᾽ ἀνακινεῖν τοὺς λόγους ἤδη τῆς ὕλης τῷ σεισμῷ τῷ ἐκ τῶν προηγουμένων λόγων καὶ τὰ παρ᾽ αὐτῆς ποιούσης τὰ χείρω, κρατουμένης δ᾽ αὖ οὐδὲν ἧττον πρὸς τὰ βελτίω· ὥστε ἐν ἐκ πάντων ἄλλως ἑκατέρως γινομένων καὶ ἄλλως αὖ ἐν τοῖς λόγοις.

|17.| Πότερα δὲ οἱ λόγοι οὗτοι οἱ ἐν ψυχῇ νοήματα; Ἀλλὰ πῶς κατὰ τὰ νοήματα ποιήσει: Ὁ γὰρ λόγος ἐν ὕλῃ ποιεῖ, καὶ τὸ ποιοῦν φυσικῶς οὐ νόησις οὐδὲ ὅρασις, ἀλλὰ δύναμις τρεπτικὴ τῆς ὕλης, οὐκ εἰδυῖα ἀλλὰ δρῶσα μόνον, οἷον τύπον καὶ σχῆμα ἐν ὕδατι, ὥσπερ κύκλος, ἄλλου ἐνδόντος εἰς τοῦτο τῆς φυτικῆς δυνάμεως καὶ γεννητικῆς λεγομένης τὸ ποιεῖν. Εἰ τοῦτο, ποιήσει τὸ ἡγούμενον τῆς ψυχῆς τῷ τρέπειν τὴν ἔνυλον καὶ γεννητικὴν ψυχήν. Τρέψει οὖν λογισαμένη αὐτή; Ἀλλ᾽ εἰ λογισαμένη, ἀναφορὰν ἕξει πρότερον εἰς ἄλλο ἢ εἰς τὰ ἐν αὐτῇ. Ἀλλ᾽ εἰς τὰ ἐν αὐτῇ οὐδὲν δεῖ λογισμῶν· οὐ γὰρ οὗτος τρέψει, ἀλλὰ τὸ ἐν αὐτῇ ἔχον τοὺς λόγους· τοῦτο γὰρ καὶ δυνατώτερον καὶ ποιεῖν ἐν ψυχῇ δυνάμενον. Κατ᾽ εἴδη ἄρα ποιεῖ. Δεῖ τοίνυν καὶ αὐτὴν παρὰ νοῦ ἔχουσαν διδόναι. Νοῦς δὴ ψυχῇ δίδωσι τῇ τοῦ παντός, ψυχὴ δὲ παρ᾽ αὐτῆς ἡ μετὰ νοῦν τῇ μετ αὐτὴν ἐλλάμπουσα καὶ τυποῦσα, ἡ δὲ ὡσπερεὶ ἐπιταχθεῖσα ἤδη ποιεῖ· ποιεῖ δὲ τὰ μὲν ἀνεμποδίστως, τὰ δὲ ἐμποδισθεῖσα χείρω. Ἅτε δὲ δύναμιν εἰς τὸ ποιεῖν λαβοῦσα καὶ λόγων οὐ τῶν πρώτων πληρωθεῖσα οὐ μόνον καθ᾽ ἃ ἔλαβε ποιήσει, ἀλλὰ γένοιτο ἄν τι καὶ παρ᾽ αὐτῆς καὶ τοῦτο δηλονότι χεῖρον: καὶ ζῷον μέν, ζῷον δὲ ἀτελέστερον καὶ δυσχεραῖνον τὴν αὐτοῦ ζωήν, ἅτε χείριστον καὶ δύσκολον δὴ καὶ ἄγριον καὶ ἐξ ὕλης χείρονος οἷον ὑποστάθμης τῶν προηγουμένων πικρᾶς καὶ πικρὰ ποιούσης: καὶ ταῦτα παρέξει καὶ αὐτὴ τῷ ὅλῳ.

conformă artei. S-ar putea răspunde că în univers nu există nimic contra naturii şi nimic rău, ci doar că mai binele şi mai răul coexistă. Şi atunci, dacă în univers conlucrează şi mai răul, oare nu toate trebuie să fie bune? Căci contrariile se asociază, iar lumea nu există fără ele, şi tot aşa despre fiecare dintre vieţuitoare. Căci raţiunea <seminală> le plăsmuieşte şi le sileşte să fie mai bune, dar toate câte nu sunt astfel sunt conţinute în potenţă în raţiunile <seminale> şi se află în act în lucrurile născute. <Sufletul> nu are nevoie să producă ceva şi nici să mobilizeze aceste raţiuni, fiindcă tocmai materia, prin tulburarea a ceea ce a provenit din raţiunile precedente, produce prin sine ceea ce este mai rău, chiar dacă este nu mai puţin supusă faţă de ceea ce este mai bine. Astfel <rezultă> unul din toate, deşi fiecare dintre cele născute este diferit de ceea ce este cuprins în raţiunile <seminale>.

[17.] Dar oare aceste raţiuni din suflet sunt gânduri?[526] Atunci cum ar putea produce, dacă sunt gânduri? Căci raţiunea <seminală> produce în materie, iar agentul natural nu este nici gândirea, nici viziunea, ci o capacitate de modificare a materiei; ea nu are parte de cunoaştere, ci doar acţionează, asemeni unei urme şi unei unde circulare în apă, dar acţiunea capacităţii vegetative şi a celei numite generative provin în ea din altă parte. Dacă este aşa, atunci partea principală a sufletului acţionează modificând sufletul generativ şi angajat în materie. Dar oare sufletul produce această modificare prin gândire? Dacă o face prin gândire, se va raporta mai întâi la altceva sau la cele din el? Dar dacă se raportează la cele din el, atunci nu are nevoie de raţionamente. Căci el nu produce modificări astfel, ci întrucât conţine în sine raţiunile. Astfel este şi mai puternic şi în suflet există o forţă de acţiune. Aşadar, el acţionează conform speciilor. Dar fiindcă le dăruieşte, trebuie să le fi avut din partea inteligenţei. La rândul ei, inteligenţa le conferă sufletului universal, iar sufletul aflat mai prejos de inteligenţă le dă celui care este mai prejos de el, iluminându-l şi imprimându-l, iar acesta, aşezat oarecum lângă celălalt, acţionează într-adevăr. El acţionează uneori fără nici o piedică, alteori mai împiedicat. Fiindcă a primit capacitatea de acţiune şi pentru că este plin de raţiuni, chiar dacă nu primare, el nu acţionează doar pe măsura a ceea ce a primit, ci naşte din sine ceva evident inferior. Acesta este un vieţuitor, dar unul nedesăvârşit şi care îşi îndură greu viaţa, fiind inferior, nestăpânit şi sălbatic, făcut dintr-o materie inferioară, ca un rest amar al realităţilor superioare, care produce amărăciune şi o răspândeşte în univers.

|18.| Ἆρ' οὖν τὰ κακὰ τὰ ἐν τῷ παντὶ ἀναγκαῖα, ὅτι ἕπεται τοῖς προηγουμένοις; Ἢ ὅτι, καὶ εἰ μὴ ταῦτα ἦν, ἀτελὲς ἂν ἦν τὸ πᾶν. Καὶ γὰρ χρείαν τὰ πολλὰ αὐτῶν ἢ καὶ πάντα παρέχεται τῷ ὅλῳ, οἷον τὰ τῶν ἰοβόλων, λανθάνει δὲ τὰ πλεῖστα διὰ τί· ἐπεὶ καὶ τὴν κακίαν αὐτὴν ἔχειν πολλὰ χρήσιμα καὶ πολλῶν ποιητικὴν εἶναι καλῶν, οἷον κάλλους τεχνητοῦ παντός, καὶ κινεῖν εἰς φρόνησιν μὴ ἐῶσαν ἐπ' ἀδείας εὕδειν. Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς εἴρηται, δεῖ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν θεωρεῖν μὲν τὰ ἄριστα ἀεὶ ἱεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, πληρουμένης δὲ αὐτῆς καὶ πεπληρωμένης οἷον ἀπομεστουμένης αὐτῆς τὸ ἐξ αὐτῆς ἴνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον αὐτῆς πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιοῦν τοῦτο εἶναι. Ποιητὴς οὖν ἔσχατος οὗτος· ἐπὶ δ' αὐτῷ τῆς ψυχῆς τὸ πρώτως πληρούμενον παρὰ νοῦ· ἐπὶ πᾶσι δὲ νοῦς δημιουργός, ὃς καὶ τῇ ψυχῇ τῇ μετ' αὐτὸν δίδωσιν ὧν ἴχνη ἐν τῇ τρίτῃ. Εἰκότως οὖν λέγεται οὗτος ὁ κόσμος εἰκὼν ἀεὶ εἰκονιζόμενος, ἑστηκότων μὲν τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου, τοῦ δὲ τρίτου ἑστηκότος μὲν καὶ αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ κατὰ συμβεβηκὸς κινουμένου. Ἕως γὰρ ἂν ᾖ νοῦς καὶ ψυχή, ῥεύσονται οἱ λόγοι εἰς τοῦτο τὸ εἶδος ψυχῆς, ὥσπερ, ἕως ἂν ᾖ ἥλιος, πάντα τὰ ἀπ' αὐτοῦ φῶτα.

[18.] Prin urmare, oare relele sunt necesare în univers ca o consecință a ființelor superioare? Dacă ele nu ar fi, universul ar fi imperfect. Multe dintre ele, sau chiar toate, sunt utile universului, de pildă vietățile veninoase, iar în cazul multora motivul este ascuns, deoarece și răul acesta conține multe aspecte utile și pentru că și el produce multe lucruri frumoase, cum sunt frumusețile oricărei arte, care mobilizează către prudență și nu ne îngăduie relaxarea[527]. Dacă acestea au fost corect spuse, atunci sufletul universului trebuie să contemple cele mai bune realități, fiind mereu îndreptat către natura inteligibilă și către divin, ca să se umple de ea. Iar când s-a umplut și este plin, el naște din sine o imagine și o limită inferioară lui, producătoare a lucrurilor. Așadar, ea este cea din urmă forță producătoare, iar deasupra sa se află sufletul, cel dintâi umplut de inteligență. Deasupra tuturor se află intelectul, demiurg care conferă sufletului mai prejos de el <formele> ale căror urme sunt pe un al treilea <rang>. Prin urmare, se spune pe bună dreptate că lumea aceasta este o imagine care întruna reflectă[528]. Cea dintâi și cea de-a doua <dintre realități> sunt nemișcate; și cea de-a treia este nemișcată, dar se află în materie și în mod accidental se mișcă. Cât există inteligența și sufletul, rațiunile vor emana către această specie de suflet, asemeni tuturor razelor din soare care emană cât timp el există.

IV (12).
Περὶ ὕλης

[1.] Τὴν λεγομένην ὕλην ὑποκείμενόν τι καὶ ὑποδοχὴν εἰδῶν λέγοντες εἶναι κοινόν τινα τοῦτον λόγον περὶ αὐτῆς πάντες λέγουσιν, ὅσοι εἰς ἔννοιαν ἦλθον τῆς τοιαύτης φύσεως, καὶ μέχρι τούτου τὴν αὐτὴν φέρονται· τίς δέ ἐστιν αὕτη ἡ ὑποκειμένη φύσις καὶ πῶς δεκτικὴ καὶ τίνων, τὸ ἐντεῦθεν ἤδη ζητοῦντες διέστησαν. Καὶ οἱ μὲν σώματα μόνον τὰ ὄντα εἶναι θέμενοι καὶ τὴν οὐσίαν ἐν τούτοις μίαν τε τὴν ὕλην λέγουσι καὶ τοῖς στοιχείοις ὑποβεβλῆσθαι καὶ αὐτὴν εἶναι τὴν οὐσίαν, τὰ δ' ἄλλα πάντα οἷον πάθη ταύτης καί πως ἔχουσαν αὐτὴν καὶ τὰ στοιχεῖα εἶναι. Καὶ δὴ καὶ τολμῶσι καὶ μέχρι θεῶν αὐτὴν ἄγειν καὶ τέλος δὴ καὶ αὐτὸν ἀυτεῖν τὸν θεὸν ὕλην ταύτην πως ἔχουσαν εἶναι. Διδόασι δὲ καὶ σῶμα αὐτῇ ἄποιον αὐτὸ σῶμα λέγοντες καὶ μέγεθος δέ. Οἱ δὲ ἀσώματον λέγουσι καὶ ταύτην οὐ μίαν τινὲς αὐτῶν, ἀλλὰ ταύτην μὲν τοῖς σώμασιν ὑποβεβλῆσθαι καὶ αὐτοὶ περὶ ἧς οἱ πρότεροι λέγουσιν, ἑτέραν μέντοι προτέραν ἐν τοῖς νοητοῖς ὑποβεβλημένην τοῖς ἐκεῖ εἴδεσι καὶ ταῖς ἀσωμάτοις οὐσίαις.

[2.] Διὸ πρότερον ζητητέον περὶ ταύτης εἰ ἔστι, καὶ τίς οὖσα τυγχάνει, καὶ πῶς ἐστιν. Εἰ δὴ ἀόριστόν τι καὶ ἄμορφον δεῖ τὸ τῆς ὕλης εἶναι, ἐν δὲ τοῖς ἐκεῖ ἀρίστοις οὖσιν οὐδὲν ἀόριστον οὐδὲ ἄμορφον, οὐδ' ἂν ὕλη ἐκεῖ εἴη· καὶ εἰ ἁπλοῦν

IV (12).
Despre materie

[1.] Unii spun că așa-numita materie este un substrat și un receptacul al formelor[529]. Acest enunț îl susțin toți cei care au ajuns la conceptul unei asemenea naturi și ei gândesc la fel până aici. Dar ei se dezbină când cercetează ce anume este această natură dată ca substrat, în ce sens este ea receptivă și a căror lucruri. Cei care susțin că ființările sunt doar corpuri[530], spun că materia este substanța unică din toate, că este substratul elementelor și că ea este substanța, pe când toate celelalte sunt asemeni unor afectări ale ei și că elementele sunt anumite stări ale ei. Apoi, ei îndrăznesc chiar să ducă această <materie> până la zei, iar în cele din urmă să afirme că însuși zeul lor este o anumită stare a acestei materii. Ei îi dau chiar și un corp, spunând că acesta este unul fără calitate și că este o mărime. Alții însă spun că ea este incorporală[531], iar unii dintre ei <spun> că materia nu este una, ci că aceea despre care vorbiseră cei de mai înainte este substratul corpurilor, pe când o altă materie, anterioară, este substratul formelor din lumea inteligibilă și substanțelor incorporale de acolo[532].

[2.] De aceea, trebuie mai întâi să cercetăm, în privința ei, dacă există, ce anume se întâmplă să fie și cum este. Dacă esența materiei trebuie să fie nedeterminată și informă, înseamnă că acolo sus nu ar exista materie, căci între ființele excelente de acolo nici una nu este nedeterminată și informă. Iar dacă fiecare <dintre ele> este simplă,

ἕκαστον, οὐδ' ἂν δέοι ὕλης, ἵν' ἐξ αὐτῆς καὶ ἄλλου τὸ σύνθετον· καὶ γινομένοις μὲν ὕλης δεῖ καὶ ἐξ ἑτέρων ἕτερα ποιουμένοις, ἀφ' ὧν καὶ ἡ τῶν αἰσθητῶν ὕλη ἐνοήθη, μὴ γινομένοις δὲ οὔ. Πόθεν δὲ ἐλήλυθε καὶ ὑπέστη; Εἰ γὰρ ἐγένετο, καὶ ὑπό τινος· εἰ δὲ ἀίδιος, καὶ ἀρχαὶ πλείους καὶ κατὰ συντυχίαν τὰ πρῶτα. Κἂν εἶδος δὲ προσέλθῃ, τὸ σύνθετον ἔσται σῶμα· ὥστε κἀκεῖ σῶμα.

[3.] Πρῶτον οὖν λεκτέον ὡς οὐ πανταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον, οὐδὲ ὃ ἂν ἄμορφον ᾖ τῇ ἑαυτοῦ ἐπινοίᾳ, εἰ μέλλοι παρέχειν αὐτὸ τοῖς πρὸ αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀρίστοις· οἷόν τι καὶ ψυχὴ πρὸς νοῦν καὶ λόγον πέφυκε μορφουμένη παρὰ τούτων καὶ εἰς εἶδος βέλτιον ἀγομένη· ἔν τε τοῖς νοητοῖς τὸ σύνθετον ἑτέρως, οὐχ ὡς τὰ σώματα· ἐπεὶ καὶ λόγοι σύνθετοι καὶ ἐνεργείᾳ δὲ σύνθετον ποιοῦσι τὴν ἐνεργοῦσαν εἰς εἶδος φύσιν. Εἰ δὲ καὶ πρὸς ἄλλο καὶ παρ' ἄλλου, καὶ μᾶλλον. Ἡ δὲ τῶν γιγνομένων ὕλη ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο εἶδος ἴσχει, τῶν δὲ ἀιδίων ἡ αὐτὴ ταὐτὸν ἀεί. Τάχα δὲ ἀνάπαλιν ἡ ἐνταῦθα. Ἐνταῦθα μὲν γὰρ παρὰ μέρος πάντα καὶ ἓν ἑκάστοτε: διὸ οὐδὲν ἐμμένει ἄλλου ἄλλο ἐξωθοῦντος· διὸ οὐ ταὐτὸν ἀεί. Ἐκεῖ δὲ ἅμα πάντα· διὸ οὐκ ἔχει εἰς ὃ μεταβάλλοι, ἤδη γὰρ ἔχει πάντα. Οὐδέποτ' οὖν ἄμορφος οὐδὲ ἐκεῖ ἡ ἐκεῖ, ἐπεὶ οὐδ' ἡ ἐνταῦθα, ἀλλ' ἕτερον τρόπον ἑκατέρα. Τὸ δὲ εἴτε ἀίδιος, εἴτε γενομένη, ἐπειδὰν ὅ τί ποτ' ἐστὶ λάβωμεν, δῆλον ἔσται.

[4.] Ὁ δὴ λόγος ἡμῖν ὑποθεμένοις τὸ νῦν εἶναι τὰ εἴδη - δέδεικται γὰρ ἐν ἄλλοις - προίτω. Εἰ οὖν πολλὰ τὰ εἴδη, κοινὸν μέν τι ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι· καὶ δὴ καὶ ἴδιον, ᾧ διαφέρει ἄλλο ἄλλου. Τοῦτο δὴ τὸ ἴδιον καὶ ἡ διαφορὰ ἡ χωρίζουσα ἡ οἰκεία· ἐστὶ μορφή. Εἰ δὲ μορφή, ἔστι τὸ μορφούμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορά. Ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον. Ἔτι εἰ κόσμος νοητὸς ἔστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι. Ἢ πῶς προσερεῖς κόσμον μὴ εἰς εἶδος ἰδών; Πῶς δὲ εἶδος μὴ ἐφ' ᾧ τὸ εἶδος

nici nu ar mai avea nevoie de materie pentru a realiza un compus din ea şi din altul. Căci fiinţele care se nasc şi se reproduc unele din altele au nevoie de materie (chiar şi conceptul de materie vine de la ele şi de la cele sensibile), pe când cele nenăscute nu au nevoie. Însă de unde provine ea şi de unde îşi trage existenţa? Dacă s-a născut, atunci a născut-o cineva, iar dacă este eternă, principiile ar fi mai numeroase, iar fiinţele prime ar fi contingente. Şi, chiar dacă i s-ar adăuga o formă, compusul ar fi un corp, aşa încât şi acolo sus ar exista corpul[533].

[3.] Aşadar, ar fi de spus mai întâi că nu trebuie disprețuit mereu nedeterminatul şi nici ceea ce, după conceptul său, este informe, dacă el va fi pus la dispoziţia fiinţelor anterioare lui şi a celor desăvârşite. De pildă, aşa este sufletul faţă de inteligenţă şi raţiune în mod natural, fiind informat de ele şi condus către o fiinţă superioară. Apoi, în cazul inteligibilelor compusul este altfel decât în cazul corpurilor, fiindcă raţiunile se compun şi, când sunt în act, produc un compus care acţionează în sensul naturii formei. Iar dacă ele provin din ceva diferit şi acţionează asupra a ceva diferit, sunt cu atât mai mult <compuse>. Dar materia celor care devin primeşte etern tot altă şi altă formă, pe când <materia> celor inteligibile deţine mereu aceeaşi <formă>, căci <materia inteligibilă> este fără îndoială contrară <celeilalte>. Cea de aici de jos, este pe rând toate lucrurile şi este una în fiecare, şi de aceea nimic nu persistă, fiindcă un lucru îl înlătură pe altul, şi de aceea ea nu este mereu aceeaşi. Acolo sus ea este toate simultan. De aceea, nu are în ce să se transforme, căci le are deja pe toate. Deci <materia> de sus nu este niciodată lipsită de formă acolo sus; nici cea de jos nu este, dar fiecare în alt sens. Va fi însă clar şi dacă ea este eternă sau trecătoare, când vom afla ce anume este ea.

[4.] Să înainteze acum raţionamentul nostru asumând faptul că ideile există, ceea ce a fost demonstrat în alte <scrieri>[534]. Prin urmare, dacă ideile sunt plurale, este necesar să existe între ele ceva comun, precum şi ceva propriu, prin care să se deosebească una de alta[535]. Acest propriu, adică diferenţa care separă, este forma particulară. Dar, dacă există formă, atunci există şi ceea ce este informat, în raport cu care există diferenţa. Prin urmare, există şi o materie receptivă a formei şi care este etern subiect. Apoi, dacă acolo sus există o lume inteligibilă, iar cea de aici este copia ei, atunci şi aceea este un compus din materia care trebuie să existe şi acolo. Şi ai putea indica o lume fără a-i lua în seamă forma? Şi cum să <indici> forma fără a o considera şi pe cea căreia i se aplică?

λαβών; Ἀμερὲς μὲν γὰρ παντελῶς πάντῃ αὐτό, μεριστὸν δὲ ὁπωσοῦν. Καὶ εἰ μὲν διασπασθέντα ἀπ' ἀλλήλων τὰ μέρη, ἡ τομὴ καὶ ἡ διάσπασις ὕλης ἐστὶ πάθος· αὕτη γὰρ ἡ τμηθεῖσα· εἰ δὲ πολλὰ ὂν ἀμέριστόν ἐστι, τὰ πολλὰ ἐν ἑνὶ ὄντα ἐν ὕλῃ ἐστὶ τῷ ἑνὶ αὐτὰ μορφαὶ αὐτοῦ ὄντα· τὸ γὰρ ἓν τοῦτο τὸ ποικίλον νόησον ποικίλον καὶ πολύμορφον. Οὐκοῦν ἄμορφον αὐτὸ πρὸ τοῦ ποικίλον· εἰ γὰρ τῷ νῷ ἀφέλοις τὴν ποικιλίαν καὶ τὰς μορφὰς καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰ νοήματα, τὸ πρὸ τούτων ἄμορφον καὶ ἀόριστον καὶ τούτων οὐδὲν τῶν ἐπ αὐτῷ καὶ ἐν αὐτῷ.

[5.] Εἰ δ', ὅτι ἀεὶ ἔχει ταῦτα καὶ ὁμοῦ, ἐν ἄμφω καὶ οὐχ ὕλη ἐκεῖνο, οὐδ' ἐνταῦθα ἔσται τῶν σωμάτων ὕλη· οὐδέποτε γὰρ ἄνευ μορφῆς, ἀλλ' ἀεὶ ὅλον σῶμα, σύνθετον μὴν ὅμως. Καὶ νοῦς εὑρίσκει· τὸ διττόν· οὗτος γὰρ διαιρεῖ, ἕως εἰς ἁπλοῦν ἥκῃ μηκέτι αὐτὸ ἀναλύεσθαι δυνάμενον· ἕως δὲ δύναται, χωρεῖ αὐτοῦ εἰς τὸ βάθος. Τὸ δὲ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος. Καὶ ὁ νοῦς λόγος. Διὸ τὸν ἐφ' ἑκάστου λόγον ὁρῶν τὸ κάτω ὡς ὑπὸ τὸ φῶς σκοτεινὸν ἥγηται, ὥσπερ ὀφθαλμὸς φωτοειδὴς ὢν πρὸς τὸ φῶς βαλὼν καὶ χρόας φῶτα ὄντα τὰ ὑπὸ τὰ χρώματα σκοτεινὰ καὶ ὑλικὰ εἶναι λέγει κεκρυμμένα τοῖς χρώμασι. Διάφορόν γε μὴν τὸ σκοτεινὸν τό τε ἐν τοῖς νοητοῖς τό τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχει διάφορός τε ἡ ὕλη, ὅσῳ καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον· ἡ μὲν γὰρ θεία λαβοῦσα τὸ ὁρίζον αὐτὴν ζωὴν ὡρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει, ἡ δὲ ὡρισμένον μέν τι γίγνεται, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον. Καὶ ἡ μορφὴ δὲ εἴδωλον· ὥστε καὶ τὸ ὑποκείμενον εἴδωλον. Ἐκεῖ δὲ ἡ μορφὴ ἀληθινόν· ὥστε καὶ τὸ ὑποκείμενον. Διὸ καὶ τοὺς λέγοντας οὐσίαν τὴν ὕλην, εἰ περὶ ἐκείνης ἔλεγον, ὀρθῶς ἔδει ὑπολαμβάνειν λέγειν· τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἐκεῖ οὐσία, μᾶλλον δὲ μετὰ τοῦ ἐπ' αὐτῇ νοουμένη καὶ ὅλη οὖσα πεφωτισμένη οὐσία. Πότερα δὲ ἀίδιος ἡ νοητὴ ὁμοίως ζητητέον, ὡς ἄν τις καὶ τὰς ἰδέας ζητοῖ· γενητὰ μὲν γὰρ τῷ ἀρχὴν ἔχειν, ἀγένητα δέ, ὅτι μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει, ἀλλ' ἀεὶ παρ' ἄλλου, οὐχ ὡς γινόμενα ἀεί, ὥσπερ ὁ

Ea este într-un sens cu totul indivizibilă, dar într-un altul este cumva divizibilă. Iar dacă părțile ei sunt separabile reciproc, atunci fragmentarea și separarea lor este o afectare a materiei, căci ea este cea fragmentată. Iar dacă ea este indivizibilă, deși există ca pluralitate, atunci <formele> plurale există în unitate, în materia care le este unitate, iar ele sunt formele ei. Căci această unitate diversă poate fi concepută ca diversă și polimorfă. Prin urmare, este informă înainte de a fi diversă, căci dacă ai îndepărta în minte diversitatea, formele, rațiunile și inteligibilele, ceea ce le este anterior este inform, nedeterminat și nu este nici unul dintre cele care se raportează la ea sau sunt în ea.

[5.] Dar dacă s-ar <obiecta> că acestea două sunt una și că aceea nu este materie, fiindcă ea posedă mereu acele <forme> și coexistă cu ele, atunci nu ar mai fi nici în lumea aceasta materie a corpurilor. Căci nici ea nu există deloc în afara formei, ci un corp este întotdeauna un întreg, chiar dacă este simultan un compus. Iar intelectul descoperă dualitatea, căci el divide până când ajunge la ceva simplu pe care nu îl mai poate descompune. Dar el înaintează în profunzime atât cât poate, iar profunzimea fiecăruia este materia. De aceea, întreaga <materie> este obscură, fiindcă lumina este rațiune, iar inteligența este rațiune. Din acest motiv, inteligența care vede în fiecare lucru rațiunea consideră că ceea ce se află jos este obscur, fiindcă este mai prejos decât lumina, la fel cum ochiul, având o natură luminoasă, se proiectează asupra luminii și a culorilor ce sunt lumini și susține că <obiectele> aflate sub culori sunt obscure și materiale, dar sunt acoperite de culori. Însă acest caracter obscur se deosebește de la ființele inteligibile la cele sensibile, căci în ele se află o materie diferită, la fel cum și forma existentă în cele două <materii> este diferită. <Materia> divină, care primește ceea ce o determină, posedă o viață determinată și inteligentă, pe când cealaltă devine ceva determinat, dar nici nu trăiește și nici nu gândește, ci este doar un cadavru înfrumusețat. Chiar și forma îi este o imagine, ca și substratul ei. Dar acolo sus forma este adevărată, ca și substratul. De aceea, trebuie să presupunem că se exprimau corect cei care susțineau că materia este o substanță[536], dacă se refereau la aceasta <din urmă>. Căci substratul de acolo de sus este o substanță, sau mai degrabă este gândit împreună cu <forma> față de care există, și este în întregime o substanță iluminată. Trebuie totodată să cercetăm dacă <materia> inteligibilă este eternă, ca și cum cineva s-ar întreba dacă ideile sunt eterne. Ele sunt născute dacă au o origine, dar sunt nenăscute dacă nu au o origine în timp, ci <provin> etern dintr-un altul, și nu în sensul că

κόσμος, ἀλλὰ ὄντα ἀεί, ὥσπερ ὁ ἐκεῖ κόσμος. Καὶ γὰρ ἡ ἑτερότης ἡ ἐκεῖ ἀεί, ἣ τὴν ὕλην ποιεῖ· ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὕτη, καὶ ἡ κίνησις ἡ πρώτη· διὸ καὶ αὕτη ἑτερότης ἐλέγετο, ὅτι ὁμοῦ ἐξέφυσαν κίνησις καὶ ἑτερότης· ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἡ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κἀκείνου πρὸς τὸ ὁρισθῆναι δεόμενα· ὁρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ· πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὔπω ἀγαθόν, ἀλλ' ἀφώτιστον ἐκείνου. Εἰ γὰρ παρ' ἐκείνου τὸ φῶς, τὸ δεχόμενον τὸ φῶς, πρὶν δέξασθαι, φῶς οὐκ ἔχει ἀεί, ἀλλὰ ἄλλο ὂν ἔχει, εἴπερ τὸ φῶς παρ' ἄλλου. Καὶ περὶ μὲν τῆς ἐν τοῖς νοητοῖς ὕλης πλείω τῶν προσηκόντων παραγυμνωθέντα ταύτῃ.

|6.| Περὶ δὲ τῆς τῶν σωμάτων ὑποδοχῆς ὧδε λεγέσθω. Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τι τοῖς σώμασιν ὑποκείμενον εἶναι ἄλλο ὂν παρ' αὐτά, ἥ τε εἰς ἄλληλα μεταβολὴ τῶν στοιχείων δηλοῖ. Οὐ γὰρ παντελὴς τοῦ μεταβάλλοντος ἡ φθορά· ἢ ἔσται τις οὐσία εἰς τὸ μὴ ὂν ἀπολομένη· οὐδ' αὖ τὸ γενόμενον ἐκ τοῦ παντελῶς μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἐλήλυθεν, ἀλλ' ἔστιν εἴδους μεταβολὴ ἐξ εἴδους ἑτέρου. Μένει δὲ τὸ δεξάμενον τὸ εἶδος τοῦ γενομένου καὶ ἀποβαλὸν θάτερον. Τοῦτό τε οὖν δηλοῖ καὶ ὅλως ἡ φθορά· συνθέτου γάρ· εἰ δὲ τοῦτο, ἐξ ὕλης καὶ εἴδους ἕκαστον. Ἡ τε ἐπαγωγὴ μαρτυρεῖ τὸ φθειρόμενον σύνθετον δεικνῦσα· καὶ ἡ ἀνάλυσις δέ· οἷον εἰ ἡ φιάλη εἰς τὸν χρυσόν, ὁ δὲ χρυσὸς εἰς ὕδωρ, καὶ τὸ ὕδωρ δὲ φθειρόμενον τὸ ἀνάλογον ἀπαιτεῖ. Ἀνάγκη δὲ τὰ στοιχεῖα ἢ εἶδος εἶναι ἢ ὕλην πρώτην ἢ ἐξ ὕλης καὶ εἴδους. Ἀλλ' εἶδος μὲν οὐχ οἷόν τε· πῶς γὰρ ἄνευ ὕλης ἐν ὄγκῳ καὶ μεγέθει; Ἀλλ' οὐδὲ ὕλη ἡ πρώτη· φθείρεται γάρ. Ἐξ ὕλης ἄρα καὶ εἴδους. Καὶ τὸ μὲν εἶδος κατὰ τὸ ποιὸν καὶ τὴν μορφήν, ἡ δὲ κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀόριστον, ὅτι μὴ εἶδος.

|7.| Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ στοιχεῖα ἐν ὕλῃ θέμενος ἀντιμαρτυροῦσαν ἔχει τὴν φθορὰν αὐτῶν. Ἀναξαγόρας δὲ τὸ μίγμα ὕλην ποιῶν, οὐκ ἐπιτηδειότητα πρὸς πάντα, ἀλλὰ πάντα ἐνεργείᾳ ἔχειν λέγων ὃν εἰσάγει νοῦν ἀναιρεῖ οὐκ

devin etern, ca şi universul, ci în sensul că există etern, ca şi universul de sus. Căci şi alteritatea de acolo de sus există etern şi ea produce materia <inteligibilă>. Căci ea este principiul materiei şi mişcarea primă. Din acest motiv a şi fost numită alteritate, deoarece mişcarea şi alteritatea s-au ivit împreună[537]. Iar mişcarea şi alteritatea care provin după ceea ce este prim sunt nedefinite şi au nevoie de el pentru a se defini, şi ele se definesc când se convertesc către el. Mai înainte de <conversie>, materia şi alteritatea sunt nedefinite şi încă nu sunt bune, ci lipsite de lumina aceluia. Dar dacă <primeşte> lumina de la el, atunci primitorul luminii nu o avea deloc înainte să o primească; el o are ca pe o fiinţă diferită, deoarece lumina vine de la altul. Astfel, însă, am dezvăluit mai mult decât ar fi necesar în privinţa materiei din lumea inteligibilă.

|6.| Să ne referim la receptaculul corpurilor astfel: din transformarea reciprocă a elementelor, este evidentă, prin urmare, necesitatea existenţei unui substrat al corpurilor diferit de ele. Căci pieirea a ceea ce se schimbă nu are loc în totalitate, căci altminteri ar exista o substanţă care s-ar pierde în nefiinţă; iar pe de altă parte nici ceea ce s-a născut nu a fost adus întru totul de la nefiinţă la fiinţă, ci există schimbare de la o formă la alta[538]. În schimb, persistă cel care primeşte o formă a celui născut şi abandonează alta. Pieirea evidenţiază întru totul acest lucru, căci ea este a unui compus. Dacă este aşa, atunci fiecare lucru este <alcătuit> dintr-o formă şi o materie. Inducţia atestă <acelaşi lucru>, deoarece arată faptul că ceea ce piere este un compus, şi la fel descompunerea: de exemplu, dacă o cupă se preface în aur, aurul în apă, apa care piere pretinde şi ea ceva analogic. Este însă necesar ca elementele să fie sau formă, sau materie primă, sau să fie <compuse> din materie şi formă. Dar ele nu pot fi formă, căci în ce fel ar putea avea volum şi mărime în lipsa materiei? Dar nu sunt nici materie primă, pentru că sunt supuse pieirii. Prin urmare, <sunt compuse> din materie şi din formă, iar forma există în sens de calitate şi de aspect, pe când <materia> în sens de substrat nedeterminat, pentru că ea nu este formă.

|7.| Lui Empedocles, care a luat elementele drept materie[539], i se poate obiecta faptul că ele pier. Anaxagoras, care a conceput materia drept un amestec, nu a spus că ea este receptivă a toate, ci că le conţine pe toate în act[540]. <De aceea>, el distruge inteligenţa pe care o presupune, fiindcă ea nu conferă forma sau specia, căci nici nu este

αὐτὸν τὴν μορφὴν καὶ τὸ εἶδος διδόντα ποιῶν οὐδὲ πρότερον τῆς ὕλης ἀλλ' ἅμα. Ἀδύνατον δὲ τὸ ἅμα. Εἰ γὰρ μετέχει τὸ μίγμα τοῦ εἶναι, πρότερον τὸ ὄν· εἰ δὲ καὶ τοῦτο ὂν τὸ μίγμα, κἀκεῖνο, ἄλλου ἐπ' αὐτοῖς δεήσει τρίτου. Εἰ οὖν πρότερον ἀνάγκη τὸν δημιουργὸν εἶναι, τί ἔδει τὰ εἴδη κατὰ σμικρὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι, εἶτα τὸν νοῦν διὰ πραγμάτων ἀνηνύτων διακρίνειν ἐξὸν ἀποίῳ οὔσῃ τὴν ποιότητα καὶ τὴν μορφὴν ἐπὶ πᾶσαν ἐκτεῖναι; Τό τε πᾶν ἐν παντὶ εἶναι πῶς οὐκ ἀδύνατον; Ὁ δὲ τὸ ἄπειρον ὑποθεὶς τί ποτε τοῦτο λεγέτω. Καὶ εἰ οὕτως ἄπειρον, ὡς ἀδιεξίτητον, ὡς οὐκ ἔστι τοιοῦτόν τι ἐν τοῖς οὖσιν οὔτε αὐτοάπειρον οὔτε ἐπ' ἄλλῃ φύσει ὡς συμβεβηκὸς σώματί τινι, τὸ μὲν αὐτοάπειρον, ὅτι καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ἄπειρον, τὸ δὲ ὡς συμβεβηκός, ὅτι τὸ ᾧ συμβέβηκεν ἐκεῖνο οὐκ ἂν καθ' ἑαυτὸ ἄπειρον εἴη οὐδὲ ἁπλοῦν οὐδὲ ὕλη ἔτι, δῆλον. Ἀλλ' οὐδὲ αἱ ἄτομοι τάξιν ὕλης ἔξουσιν αἱ τὸ παράπαν οὐκ οὖσαι· τμητὸν γὰρ πᾶν σῶμα κατὰ πᾶν· καὶ τὸ συνεχὲς δὲ τῶν σωμάτων καὶ τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ μὴ οἷόν τε ἄνευ νοῦ ἕκαστα καὶ ψυχῆς, ἣν ἀδύνατον ἐξ ἀτόμων εἶναι, ἄλλην τε φύσιν παρὰ τὰς ἀτόμους ἐκ τῶν ἀτόμων δημιουργεῖν οὐχ οἷόν τε, ἐπεὶ καὶ οὐδεὶς δημιουργὸς ποιήσει τι ἐξ οὐχ ὕλης συνεχοῦς, καὶ μυρία ἂν λέγοιτο πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν καὶ εἴρηται· διὸ ἐνδιατρίβειν περιττὸν ἐν τούτοις.

[8.] Τίς οὖν ἡ μία αὕτη καὶ συνεχὴς καὶ ἄποιος λεγομένη; Καὶ ὅτι μὲν μὴ σῶμα, εἴπερ ἄποιος, δῆλον· ἢ ποιότητα ἕξει. Λέγοντες δὲ πάντων αὐτὴν εἶναι τῶν αἰσθητῶν καὶ οὐ τινῶν μὲν ὕλην, πρὸς ἄλλα δὲ εἶδος οὖσαν, οἷον τὸν πηλὸν ὕλην τῷ κεραμεύοντι, ἁπλῶς δὲ οὐχ ὕλην, οὐ δὴ οὕτως, ἀλλὰ πρὸς πάντα λέγοντες, οὐδὲν ἂν αὐτῇ προσάπτοιμεν τῇ αὐτῆς φύσει, ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς ὁρᾶται. Εἰ δὴ τοῦτο, πρὸς ταῖς ἄλλαις ποιότησιν, οἷον χρώμασι καὶ θερμότησι καὶ ψυχρότησιν, οὐδὲ τὸ κοῦφον οὐδὲ τὸ βάρος, οὐ πυκνόν, οὐχ ἁραιόν, ἀλλ' οὐδὲ σχῆμα. Οὐ τοίνυν οὐδὲ μέγεθος· ἄλλο γὰρ τὸ μεγέθει, ἄλλο τὸ μεμεγεθυσμένῳ εἶναι, ἄλλο τὸ σχήματι, ἄλλο τὸ ἐσχηματισμένῳ. Δεῖ δὲ αὐτὴν μὴ σύνθετον εἶναι, ἀλλ' ἁπλοῦν καὶ ἕν τι τῇ αὐτῆς φύσει· οὕτω γὰρ

anterioară materiei, ci îi este simultană[541]. Dar această simultaneitate este imposibilă. Căci, dacă acest amestec ia parte la ființă, atunci această ființă îi este anterioară. Iar dacă și acest amestec este ființă ca și ființa anterioară lui, ar fi necesară existența unui al treilea element mai presus de ele. Prin urmare, dacă este necesară existența unui demiurg anterior <acestora>, de ce ar mai fi nevoie ca ideile să fie mici <particule> în materie, pentru ca apoi inteligența să le discearnă de-a lungul a nesfârșite operații, trecând la extinderea calității și a aspectului peste întreaga <materie>, fiindcă ea este lipsită de calitate? De ce nu este imposibil ca totul să fie în tot? Iar cel care a presupus existența infinitului[542], să spună ce este acesta. Iar dacă infinitul ar fi astfel încât nu poate fi parcurs, atunci este evident că între ființe nu se află așa ceva, nici un infinit în sine, nici unul aflat într-o altă natură ca un accident al unui corp[543]. Pe de o parte, el <nu poate fi> în sine, fiindcă atunci în mod necesar și partea lui este infinită, apoi <nu poate fi> ca accident, fiindcă cel al cărui accident ar fi nu este nici infinit în sine, nici simplu și nici materie. Nici atomii nu au rang de materie, căci lor nici nu le este deloc îngăduit să existe, fiindcă orice corp este total fragmentabil. Mai sunt continuitatea și fluiditatea corpurilor, faptul că nimic nu poate exista în absența inteligenței și a sufletului, care nu pot fi compuse din atomi, pe urmă faptul că nu se poate alcătui din atomi o natură diferită de atomi, deoarece nici un demiurg nu produce nimic dintr-o materie discontinuă, precum și nenumărate alte <argumente> care au fost spuse și ar putea fi spuse relativ la această ipoteză. De aceea, este fără nici un rost să ne mai ocupăm de ea.

|8.| Ce este, așadar, această materie despre care s-a spus că este una, continuă și necalificată? Dacă nu are o calitate, este evident că nu este un corp, căci de nu, ar avea o calitate. Dar când spunem că ea este materia tuturor sensibilelor și nu <doar> a unora, fiind în schimb formă pentru altele, așa cum lutul este materie pentru olar, deși în general el nu este o materie, deci nu în acest sens, ci când ne referim la toate, noi nu atribuim naturii acesteia nimic dintre cele ce se văd la obiectele sensibile. Dacă este așa, atunci, pe lângă celelalte calități, precum culoarea sau căldura sau răceala, <noi nu îi vom atribui> nici ușurința ori greutatea, nici densitatea ori raritatea, nici configurația și nici mărimea. Căci una este a fi de o mărime și altceva a primi o mărime, una este a fi de o configurație și altceva a primi o configurație. Atunci, ea nu trebuie să fie nici un compus, ci să fie în

πάντων ἔρημος. Καὶ ὁ μορφὴν διδοὺς δώσει καὶ μορφὴν ἄλλην οὖσαν παρ' αὐτὴν καὶ μέγεθος καὶ πάντα ἐκ τῶν ὄντων οἷον προσφέρων· ἢ δουλεύσει τῷ μεγέθει αὐτῆς καὶ ποιήσει οὐχ ἡλίκον θέλει, ἀλλ' ὅσον ἡ ὕλη βούλεται· τὸ δὲ συντροχάζειν τὴν βούλησιν τῷ μεγέθει αὐτῆς πλασματῶδες. Εἰ δὲ καὶ πρότερον τῆς ὕλης τὸ ποιοῦν, ταύτῃ ἔσται ἡ ὕλη, ᾗ πάντη τὸ ποιοῦν θέλει, καὶ εὐάγωγος εἰς ἅπαντα: καὶ εἰς μέγεθος τοίνυν. Μέγεθός τε εἰ ἔχοι, ἀνάγκη καὶ σχῆμα ἔχειν· ὥστε ἔτι μᾶλλον δύσεργος ἔσται. Ἔπεισι τοίνυν τὸ εἶδος αὐτῇ πάντα ἐπ' αὐτὴν φέρον· τὸ δὲ εἶδος πᾶν καὶ μέγεθος ἔχει καὶ ὁπόσον ἂν ᾖ μετὰ τοῦ λόγου καὶ ὑπὸ τούτου. Διὸ καὶ ἐπὶ τῶν γενῶν ἑκάστων μετὰ τοῦ εἴδους καὶ τὸ ποσὸν ὥρισται· ἄλλο γὰρ ἀνθρώπου καὶ ἄλλο ὄρνιθος καὶ ὄρνιθος τοιουτουί. Θαυμαστότερον τὸ ποσὸν τῇ ὕλῃ ἄλλο ἐπάγειν· τοῦ ποιὸν αὐτῇ προστιθέναι; οὐδὲ τὸ μὲν ποιὸν λόγος, τὸ δὲ ποσὸν οὐκ, εἶδος καὶ μέτρον καὶ ἀριθμὸς ὄν.

[9.] Πῶς οὖν τις λήψεταί τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μέγεθος ἔχει; Ἢ πᾶν ὅπερ μὴ ταὐτὸν τῷ ποσῷ· οὐ γὰρ δὴ τὸ ὂν καὶ τὸ ποσὸν ταὐτόν. Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα ἕτερα τοῦ ποσοῦ. Ὅλως δὲ πᾶσαν ἀσώματον φύσιν ἄποσον θετέον· ἀσώματος δὲ καὶ ἡ ὕλη. Ἐπεὶ καὶ ἡ ποσότης αὐτὴ οὐ ποσόν, ἀλλὰ τὸ μετασχὸν αὐτῆς· ὥστε καὶ ἐκ τούτου δῆλον, ὅτι εἶδος ἡ ποσότης. Ὡς οὖν ἐγένετό τι λευκὸν παρουσίᾳ λευκότητος, τὸ δὲ πεποιηκὸς τὸ λευκὸν χρῶμα ἐν ζῴῳ καὶ τὰ ἄλλα δὲ χρώματα ποικίλα οὐκ ἦν ποικίλον χρῶμα, ἀλλὰ ποικίλος, εἰ βούλει, λόγος, οὕτω καὶ τὸ ποιοῦν τὸ τηλικόνδε οὐ τηλικόνδε, ἀλλ' αὖ τὸ τί πηλίκον ἡ πηλικότης ἢ ὁ λόγος τὸ ποιοῦν. Προσελθοῦσα οὖν ἡ πηλικότης ἐξελίττει εἰς μέγεθος τὴν ὕλην; Οὐδαμῶς· οὐδὲ γὰρ ἐν ὀλίγῳ συνεσπείρατο· ἀλλ' ἔδωκε μέγεθος τὸ οὐ πρότερον ὄν, ὥσπερ καὶ ποιότητα τὴν οὐ πρότερον οὖσαν.

[10.] Τί οὖν νοήσω ἀμέγεθες ἐν ὕλῃ; Τί δὲ νοήσεις ἄποιον ὁπωσοῦν; Καὶ τίς ἡ νόησις καὶ τῆς διανοίας ἡ ἐπιβολή; Ἢ ἀοριστία· εἰ γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, καὶ τῷ ἀορίστῳ τὸ

natura sa ceva unic şi simplu, căci numai aşa ea va fi golită de toate. Iar cel care îi dă o formă, i-o dă ca pe o formă diferită de ea, iar mărimea şi toate celelate realităţi îi sunt ca şi adăugate. Altminteri el ar fi robul mărimii acesteia şi nu ar produce <un obiect> pe cât de mare l-ar dori, ci unul conform voinţei materiei. Dar este o nălucire <să credem că> voinţa acestuia se conformează mărimii materiei[544]. Dacă agentul este anterior materiei, atunci ea va fi întru totul aşa cum o doreşte agentul şi va fi uşor de îndrumat către toate <lucrurile>, precum şi către <asumarea> mărimii. Căci dacă ar avea mărime, ar fi necesar să aibă şi configuraţie, astfel încât va fi greu de prelucrat. Prin urmare, forma intră în ea aducându-le cu sine pe toate. Forma le are pe toate, şi mărimea, şi câte îi însoţesc raţiunea şi se supun acesteia. De aceea, în fiecare gen, cantitatea se determină o dată cu forma, o alta pentru om, o alta pentru o pasăre şi o alta pentru o anumită pasăre. Să fie oare mai ciudat să atribuim materiei cantitatea decât să îi adăugăm calitatea? Căci nici calitatea, nici cantitatea nu sunt raţiuni, ci sunt formă şi măsură şi număr.

[9.] Dar cum să reţinem între realităţi ceva fără mărime? Căci aşa este tot ce se deosebeşte de cantitate, iar fiinţa şi cantitatea sunt deosebite. Ba chiar multe altele se deosebesc de cantitate, şi în general trebuie considerat că orice natură incorporală este lipsită de cantitate, iar materia este incorporală. Fiindcă nici cel care are o anumită cantitate nu este cantitatea, ci este cel care participă la ea, reiese de aici că ea este o formă. Aşadar, tot aşa cum ceva devine alb în prezenţa albiciunii, iar cel care produce culoarea albă într-un vieţuitor precum şi alte culori variate nu este o varietate de culoare, ci, dacă vrem <să spunem astfel>, o varietate de raţiune, tot aşa şi cel care produce un lucru de o anumită cantitate nu este ceva de o anumită cantitate, ci agentul a ceea ce este de o anumită cantitate este ideea de cantitate sau raţiunea ei. Dar, atunci, ideea de cantitate, de îndată ce a ajuns în materie, o aduce pe aceasta la o mărime? În nici un caz, căci ea nu este limitată la ceva mărunt, ci i se dă o mărime ce nu exista mai înainte, asemeni unei calităţi inexistente anterior.

[10.] Dar ce anume am conceput prin materia lipsită de mărime? Tu ce înţelegi prin ceva în general lipsit de calitate? Şi ce fel de gândire şi înţelegere a inteligenţei este aceasta? Este nedeterminarea, iar dacă *„asemănătorul <se cunoaşte> prin asemănător"*[545], atunci şi

ἀόριστον. Λόγος μὲν οὖν γένοιτο ἂν περὶ τοῦ ἀορίστου ὡρισμένος, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ ἐπιβολὴ ἀόριστος. Εἰ δ' ἕκαστον λόγῳ καὶ νοήσει γινώσκεται, ἐνταῦθα δὲ ὁ μὲν λόγος λέγει, ἃ δὴ λέγει περὶ αὐτῆς, ἡ δὲ βουλομένη εἶναι νόησις οὐ νόησις, ἀλλ' οἷον ἄνοια, μᾶλλον νόθον ἂν εἴη τὸ φάντασμα αὐτῆς καὶ οὐ γνήσιον, ἐκ θατέρου οὐκ ἀληθοῦς καὶ μετὰ τοῦ ἑτέρου λόγου συγκείμενον. Καὶ τάχα εἰς τοῦτο βλέπων ὁ Πλάτων νόθῳ λογισμῷ εἶπε ληπτὴν εἶναι. Τίς οὖν ἡ ἀοριστία τῆς ψυχῆς; Ἆρα παντελὴς ἄγνοια ὡς ἀπουσία; Ἢ ἐν καταφάσει τινὶ τὸ ἀόριστον, καὶ οἷον ὀφθαλμῷ τὸ σκότος ὕλη ὂν παντὸς ἀοράτου χρώματος, οὕτως οὖν καὶ ψυχὴ ἀφελοῦσα ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς οἷον φῶς τὸ λοιπὸν οὐκέτι ἔχουσα ὁρίσαι ὁμοιοῦται τῇ ὄψει τῇ ἐν σκότῳ ταὐτόν πως γινομένη τότε τῷ ὃ οἷον ὁρᾷ. Ἆρ' οὖν ὁρᾷ; Ἢ οὕτως ὡς ἀσχημοσύνην καὶ ὡς ἄχροιαν καὶ ὡς ἀλαμπὲς καὶ προσέτι δὲ ὡς οὐκ ἔχον μέγεθος· εἰ δὲ μή, εἰδοποιήσει ἤδη. Ὅταν οὖν μηδὲν νοῇ, οὐ ταὐτὸ τοῦτο περὶ ψυχὴν πάθος; Ἢ οὔ, ἀλλ' ὅταν μὲν μηδέν, λέγει μηδέν, μᾶλλον δὲ πάσχει οὐδέν· ὅταν δὲ τὴν ὕλην, οὕτω πάσχει πάθος οἷον τύπον τοῦ ἀμόρφου· ἐπεὶ καὶ ὅταν τὰ μεμορφωμένα καὶ τὰ μεμεγεθυσμένα νοῇ, ὡς σύνθετα νοεῖ· ὡς γὰρ κεχρωσμένα καὶ ὅλως πεποιωμένα. Τὸ ὅλον οὖν νοεῖ καὶ τὸ συνάμφω· καὶ ἐναργὴς μὲν ἡ νόησις ἢ ἡ αἴσθησις τῶν ἐπόντων, ἀμυδρὰ δὲ ἡ τοῦ ὑποκειμένου, τοῦ ἀμόρφου· οὐ γὰρ εἶδος. Ὃ οὖν ἐν τῷ ὅλῳ καὶ συνθέτῳ λαμβάνει μετὰ τῶν ἐπόντων ἀναλύσασα ἐκεῖνα καὶ χωρίσασα, ὃ καταλείπει ὁ λόγος, τοῦτο νοεῖ ἀμυδρῶς ἀμυδρὸν καὶ σκοτεινῶς σκοτεινὸν καὶ νοεῖ οὐ νοοῦσα. Καὶ ἐπειδὴ οὐκ ἔμεινεν οὐδ' αὐτὴ ἡ ὕλη ἄμορφος, ἀλλ' ἐν τοῖς πράγμασίν ἐστι μεμορφωμένη, καὶ ἡ ψυχὴ εὐθέως ἐπέβαλε τὸ εἶδος τῶν πραγμάτων αὐτῇ ἀλγοῦσα τῷ ἀορίστῳ, οἷον φόβῳ τοῦ ἔξω τῶν ὄντων εἶναι καὶ οὐκ ἀνεχομένη ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐπιπολὺ ἑστάναι.

|11.| Καὶ τί δεῖ τινος ἄλλου πρὸς σύστασιν σωμάτων μετὰ μέγεθος καὶ ποιότητας ἁπάσας; Ἢ τοῦ ὑποδεξομένου πάντα. Οὐκοῦν ὁ ὄγκος· εἰ δὲ ὁ ὄγκος, μέγεθος δήπου.

nedeterminatul <se cunoaşte> prin nedeterminat. Prin urmare, raţiunea nedeterminatului este determinabilă, deşi intuirea lui este nedeterminată. Dar, dacă fiecare <lucru> este cunoscut prin raţiune şi prin gândire, în cazul de faţă raţiunea exprimă ceea ce exprimă despre materie, pe când ceea ce se doreşte a fi înţelegere nu este o înţelegere, ci un fel de non-gândire, mai degrabă o reprezentare ilegitimă şi bastardă, compusă din ceva neadevărat căruia i se adaugă o altă raţiune. Şi s-ar putea ca acest lucru să îl fi avut în vedere Platon, când a spus că <materia> poate fi concepută printr-un „*raţionament bastard*"[546]. Atunci ce înseamnă nedeterminarea sufletului? Să fie oare o ignoranţă totală, asemeni unei absenţe? Sau poate că nedeterminarea conţine ceva afirmativ: aşa cum întunericul este pentru ochi o materie complet lipsită de culoare, la fel şi sufletul, care îndepărtează <determinaţiile> obiectelor sensibile, ce sunt asemeni unei lumini, dar nu poate defini ceea ce rămâne, devine ca o viziune în întuneric, pentru a spune astfel, identificată la un moment dat cu ceea ce vede. Atunci, el vede? Vede mai degrabă absenţa unei configuraţii, a unei culori şi a unei lumini, precum şi ceva lipsit de mărime. De nu ar fi astfel, el i-ar acorda o formă. Oare această afectare a sufletului nu mai este acelaşi lucru, când el nu gândeşte? Sau poate nu, ci el nici nu enunţă nimic şi nici nu este afectat de nimic când <nu gândeşte>. Dar când <gândeşte> materia, el resimte o afectare ca o urmă a ceea ce este inform, pentru că el le gândeşte ca fiind compuse şi pe cele pe care le gândeşte ca fiind dotate cu formă şi mărime, căci <le gândeşte> ca şi colorate şi, în general, dotate cu calităţi. El gândeşte deci întregul şi ambele <componente> la un loc. Gândirea sau percepţia atributelor este limpede, pe când cea a substratului, a ceea ce este inform, este obscură, pentru că ea nu este o formă. Aşadar, ceea ce <sufletul> receptează într-un întreg şi într-un compus legat de atributele lui, analizând şi separând, raţiunea îndepărtează, iar acest <rest> este gândit obscur pentru că este obscur, este gândit tenebros pentru că este tenebros şi e gândit fără a fi gândit de fapt. Şi pentru că materia însăşi nu rămâne informă, ci primeşte o formă în lucruri, şi sufletul, suferind din cauza nedeterminării, aruncă totodată asupra ei o formă a lucrurilor, oarecum din cauza fricii de a se situa în afara fiinţelor şi de a stărui prea mult în nefiinţă.

[11.] Şi de ce mai este nevoie în alcătuirea corpurilor în afara mărimii şi a tuturor calităţilor? Este nevoie de un receptor al tuturora. El <ar fi> volumul, căci, dacă există volum, este evident că

Εἰ δὲ ἀμέγεθες, οὐδ' ὅπου δέξεται ἔχει. Ἀμέγεθες δὲ ὂν τί ἂν συμβάλλοιτο, εἰ μήτε εἰς εἶδος καὶ τὸ ποιὸν μήτε εἰς τὴν διάστασιν καὶ τὸ μέγεθος, ὃ δὴ παρὰ τῆς ὕλης δοκεῖ, ὅπου ἂν ᾖ, ἔρχεσθαι εἰς τὰ σώματα; Ὅλως δὲ ὥσπερ πράξεις καὶ ποιήσεις καὶ χρόνοι καὶ κινήσεις ὑποβολὴν ὕλης ἐν αὐτοῖς οὐκ ἔχοντα ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν, οὕτως οὐδὲ τὰ σώματα τὰ πρῶτα ἀνάγκη ὕλην ἔχειν, ἀλλὰ ὅλα ἕκαστα εἶναι ἅ ἐστι ποικιλώτερα ὄντα μίξει τῇ ἐκ πλειόνων εἰδῶν τὴν σύστασιν ἔχοντα· ὥστε τοῦτο τὸ ἀμέγεθες ὕλης ὄνομα κενὸν εἶναι. Πρῶτον μὲν οὖν οὐκ ἀνάγκη τὸ ὑποδεχόμενον ὁτιοῦν ὄγκον εἶναι, ἐὰν μὴ μέγεθος ἤδη αὐτῷ παρῇ· ἐπεὶ καὶ ἡ ψυχὴ πάντα δεχομένη ὁμοῦ ἔχει πάντα· εἰ δὲ μέγεθος αὐτῇ συμβεβηκὸς ἦν, ἔσχεν ἂν ἕκαστα ἐν μεγέθει. Ἡ δὲ ὕλη διὰ τοῦτο ἐν διαστήματι ἃ δέχεται λαμβάνει, ὅτι διαστήματός ἐστι δεκτική· ὥσπερ καὶ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ μετὰ τοῦ μεγεθύνεσθαι καὶ τὸ ποιὸν ἀντιπαραγόμενον ἴσχει τῷ ποσῷ καὶ συστελλομένου συσταλείη ἄν. Εἰ δ' ὅτι προυπάρχει τι μέγεθος ἐν τοῖς τοιούτοις ὑποκείμενον τῷ μορφοῦντι, κἀκεῖ ἀπαιτεῖ, οὐκ ὀρθῶς· ἐνταῦθα γὰρ ἡ ὕλη οὐχ ἡ ἁπλῶς, ἀλλ' ἡ τούτου· τὴν δ ἁπλῶς δεῖ καὶ τοῦτο παρ' ἄλλου ἔχειν. Οὐ τοίνυν ὄγκον δεῖ εἶναι τὸν δεξόμενον τὸ εἶδος, ἀλλ' ὁμοῦ τῷ γενέσθαι ὄγκον καὶ τὴν ἄλλην ποιότητα δέχεσθαι. Καὶ φάντασμα μὲν ἔχειν ὄγκου ὡς ἐπιτηδειότητα τούτου ὥσπερ πρώτην, κενὸν δὲ ὄγκον. Ὅθεν τινὲς ταὐτὸν τῷ κενῷ τὴν ὕλην εἰρήκασι. Φάντασμα δὲ ὄγκου λέγω, ὅτι καὶ ἡ ψυχὴ οὐδὲν ἔχουσα ὁρίσαι, ὅταν τῇ ὕλῃ προσομιλῇ, εἰς ἀοριστίαν χεῖ ἑαυτὴν οὔτε περιγράφουσα οὔτε εἰς σημεῖον ἰέναι δυναμένη· ἤδη γὰρ ὁρίζει. Διὸ οὔτε μέγα λεκτέον χωρὶς οὔτε σμικρὸν αὖ, ἀλλὰ μέγα καὶ μικρόν· καὶ οὕτως ὄγκος καὶ ἀμέγεθες οὕτως, ὅτι ὕλη ὄγκου καὶ συστελλόμενον ἐκ τοῦ μεγάλου ἐπὶ τὸ σμικρὸν καὶ ἐκ τοῦ σμικροῦ ἐπὶ τὸ μέγα οἷον ὄγκον διατρέχει· καὶ ἡ ἀοριστία αὐτῆς ὁ τοιοῦτος ὄγκος, ὑποδοχὴ μεγέθους ἐν αὐτῇ· ἐν δὲ φαντασίᾳ ἐκείνως. Καὶ γὰρ τῶν μὲν ἄλλων ἀμεγέθων ὅσα εἴδη ὥρισται ἕκαστον· ὥστε οὐδαμῇ ἔννοια ὄγκου· ἡ δὲ ἀόριστος οὖσα καὶ μήπω στᾶσα παρ' αὐτῆς ἐπὶ πᾶν εἶδος φερομένη δεῦρο κἀκεῖσε καὶ πάντη εὐάγωγος οὖσα πολλή τε γίνεται τῇ ἐπὶ πάντα ἀγωγῇ καὶ γενέσει καὶ ἔσχε τοῦτον τὸν τρόπον φύσιν ὄγκου.

există şi mărime. În lipsa ei, nici locul receptării nu ar exista. Fără ea, la ce ar mai contribui volumul? Căci el nu <contribuie> nici la formă, nici la calitate, nici la extensie şi nici la mărime, iar ultimele două, oriunde ar fi, par a veni în corpuri din partea materiei. În general, aşa cum acţiunile şi producţiile, timpii şi mişcările există printre realităţi fără a avea un fundament material, tot aşa nici corpurile prime[547] nu au nevoie de materie, ci fiecare întreg este acele realităţi variate a căror compoziţie provine din amestecul mai multor forme. Astfel, această lipsă de mărime a materiei este un termen vid. Deci prezenţa volumului în receptor nu este în primul rând necesară, dacă nu dispune deja de o mărime, fiindcă şi sufletul le receptează pe toate şi le conţine totodată pe toate. Dar, dacă mărimea ar fi fost un atribut al său, el le-ar fi posedat pe toate în mărime. Însă materia primeşte realităţile receptate, din acest motiv, într-o extensie, fiindcă ea este receptoarea unei extensii. La fel este şi cu animalele şi cu plantele: când cresc în mărime, ele obţin o calitate corespondentă cantităţii, iar dacă descresc, şi <calitatea> lor descreşte. Dar ar fi greşit să pretindem aceasta şi în lumea de sus, pentru că o anumită mărime există în realităţile de aici ca substrat pentru cel care le informează. În lumea de aici materia nu este cea simplă, ci este cea care revine acestei <lumi>, iar materia simplă ar trebui să aibă <mărimea> de la un altul. Atunci receptorul unei forme nu trebuie să fie neapărat un volum, ci trebuie să devină simultan un volum şi să recepteze şi vreo altă calitate. El trebuie să deţină aparenţa unui volum, fiindcă este pregătit pentru aceasta într-un sens originar, fiind un volum vid. De aceea unii au spus că materia este identică vidului[548]. Am spus „aparenţa unui volum", fiindcă nici sufletul nu poate determina nimic dacă se alătură materiei, ci se răspândeşte în această nedeterminare fără a o putea circumscrie sau să pornească în vreo direcţie, ceea ce ar fi fost tocmai o determinare. De aceea, nici nu trebuie spus că el este în mod separat mare şi, pe de altă parte, că este mic, ci că este şi mare şi mic. El este, astfel, şi volum şi lipsit de mărime, fiindcă este <materie> a volumului şi parcurge oarecum volumul când descreşte de la mare la mic şi creşte de la mic la mare. Iar indeterminarea ei seamănă unui volum, receptacul al mărimii. Or, aşa este ea în imaginaţie. Dar şi printre alte realităţi lipsite de mărime, fiecare dintre forme sunt definite. Astfel, nici una dintre ele nu <deţine> conceptul de volum. Dar, pentru că este nedeterminată şi instabilă în sine, fiind purtată către fiecare formă întruna, şi fiind foarte uşor de îndrumat întracolo, <materia> devine multiplă fiind condusă către toate <formele>, prin devenire, şi îşi însuşeşte astfel natura unui volum.

[12.] Συμβάλλεται οὖν τὰ μέγιστα τοῖς σώμασι· τά τε γὰρ εἴδη τῶν σωμάτων ἐν μεγέθεσι. Περὶ δὲ μέγεθος οὐκ ἂν ἐγένετο ταῦτα, ἀλλ' ἢ περὶ τὸ μεμεγεθυσμένον· εἰ γὰρ περὶ μέγεθος, οὐ περὶ ὕλην, ὁμοίως ἂν ἀμεγέθη καὶ ἀνυπόστατα ἦν ἢ λόγοι μόνοι ἂν ἦσαν, οὗτοι δὲ περὶ ψυχήν, καὶ οὐκ ἂν ἦν σώματα. Δεῖ οὖν ἐνταῦθα περὶ ἕν τι τὰ πολλά· τοῦτο δὲ μεμεγεθυσμένον· τοῦτο δὲ ἕτερον τοῦ μεγέθους. Ἐπεὶ καὶ νῦν ὅσα μίγνυται τῷ ὕλην ἔχειν εἰς ταὐτὸν ἔρχεται καὶ οὐ δεῖται ἄλλου του περὶ ὅ, ὅτι ἕκαστον τῶν μιγνυμένων ἥκει φέρον τὴν αὐτοῦ ὕλην. Δεῖται δὲ ὅμως καὶ ὧς ἑνός τινος τοῦ δεξομένου ἢ ἀγγείου ἢ τόπου· ὁ δὲ τόπος ὕστερος τῆς ὕλης καὶ τῶν σωμάτων, ὥστε πρότερον ἂν δέοιτο τὰ σώματα ὕλης. Οὐδέ, ὅτι αἱ ποιήσεις καὶ αἱ πράξεις ἄυλοι, διὰ τοῦτο καὶ τὰ σώματα· σύνθετα γὰρ τὰ σώματα, αἱ δὲ πράξεις οὔ. Καὶ τοῖς πράττουσιν ἡ ὕλη ὅταν πράττωσι τὸ ὑποκείμενον δίδωσι μένουσα ἐν αὐτοῖς, εἰς τὸ πράττειν οὐχ αὐτὴν δίδωσιν· οὐδὲ γὰρ οἱ πράττοντες τοῦτο ζητοῦσι. Καὶ οὐ μεταβάλλει ἄλλη πρᾶξις εἰς ἄλλην, ἵνα ἂν ἦν καὶ αὐταῖς ὕλη, ἀλλ' ὁ πράττων ἐπ' ἄλλην μεταβάλλει πρᾶξιν ἐξ ἄλλης· ὥστε ὕλην αὐτὸν εἶναι ταῖς πράξεσιν. Ἔστι τοίνυν ἀναγκαῖον ἡ ὕλη καὶ τῇ ποιότητι καὶ τῷ μεγέθει· ὥστε καὶ τοῖς σώμασι· καὶ οὐ κενὸν ὄνομα, ἀλλ' ἔστι τι ὑποκείμενον κἂν ἀόρατον κἂν ἀμέγεθες ὑπάρχῃ. Ἢ οὕτως οὐδὲ τὰς ποιότητας φήσομεν οὐδὲ τὸ μέγεθος τῷ αὐτῷ λόγῳ· ἕκαστον γὰρ τῶν τοιούτων λέγοιτο ἂν οὐδὲν εἶναι ἑαυτοῦ μόνον λαμβανόμενον. Εἰ δὲ ταῦτα ἔστι καίπερ ἀμυδρῶς ὂν ἕκαστον, πολὺ μᾶλλον ἂν εἴη ὕλη, κἂν μὴ ἐναργὴς ὑπάρχῃ αἱρετὴ οὖσα οὐ ταῖς αἰσθήσεσιν· οὔτε γὰρ ὄμμασιν, ἄχρους γάρ· οὔτε ἀκοῇ, οὐ γὰρ ψόφος· οὐδὲ χυμοί, διὸ οὐδὲ ῥῖνες οὐδὲ γλῶσσα. Ἆρ' οὖν ἁφῇ; Ἢ οὔ, ὅτι μηδὲ σῶμα· σώματος γὰρ ἡ ἁφή, ὅτι ἢ πυκνοῦ ἢ ἀραιοῦ, μαλακοῦ σκληροῦ, ὑγροῦ ξηροῦ· τούτων δὲ οὐδὲν περὶ τὴν ὕλην· ἀλλὰ λογισμῷ οὐκ ἐκ νοῦ, ἀλλὰ κενῶς· διὸ καὶ νόθος, ὡς εἴρηται. Ἀλλ' οὐδὲ σωματότης περὶ αὐτήν· εἰ μὲν λόγος ἡ σωματότης, ἕτερος αὐτῆς· αὕτη οὖν ἄλλο· εἰ δ' ἤδη ποιήσασα καὶ οἷον κραθεῖσα, σῶμα φανερῶς ἂν εἴη καὶ οὐχ ὕλη μόνον.

|12.| Prin urmare, <materia> contribuie mult la <realizarea> corpurilor, căci formele corpurilor constau în mărimile lor. Dar aceste <forme> nu se nasc într-o mărime, ci în cel care a receptat mărimea. Dacă <s-ar fi născut> într-o mărime, iar nu în materie, atunci ele ar fi fost tot fără mărime, fără subzistență, sau ar fi fost doar niște rațiuni – așa cum sunt în suflet – și nu ar fi devenit corpuri. Prin urmare, multiplicitatea din lumea acesta trebuie să se afle în ceva unitar, care receptează mărimea, dar care este diferit de mărime, pentru că și acum elementele amestecate asumă o identitate întrucât au o materie și nu au nevoie de un altul în care să existe, pentru că fiecare dintre cele care au intrat în amestec își adusese cu sine propria materie. Dar, totodată, mai este nevoie de ceva unic care să recepteze, cum este un vas sau un loc. Căci locul este posterior materiei și corpurilor, deoarece corpurile au nevoie mai întâi de materie. Apoi, dacă acțiunile și producțiile sunt lipsite de materie, nu înseamnă că și corpurile sunt astfel, căci corpurile sunt niște compuși, pe când acțiunile nu. Materia oferă substratul pentru cei care acționează, când acționează, și rămâne în aceste <rezultate ale acțiunii>, totuși, fără a se dărui pe sine în acțiune. Nici cei care acționează nu caută aceasta. Iar o acțiune nu se transformă în alta pentru ca o materie să persiste în ele, ci agentul schimbă o acțiune cu alta pentru ca el însuși să fie materia propriilor acțiuni. Prin urmare, materia este necesară atât calității cât și mărimii și corpurilor. Atunci ea nu mai este un termen vid, ci un substrat, chiar dacă este invizibil și lipsit de mărime. Sau, în virtutea aceluiași raționament, vom spune că ea nu are nici mărime, nici calitate, pentru că, dacă sunt considerate în sine, atunci despre fiecare s-ar putea spune că nu există. Dar, dacă ele există, chiar într-un sens obscur fiecare, cu atât mai mult ar exista materia, chiar nemanifestă, asemeni celor sesizate de simțuri. Cu ochii nu <ar fi sesizată>, căci este incoloră, cu auzul nu, căci ea nu este un sunet, nici prin gust, fiindcă nici nările nici limba <nu o percep>. Dar cu ajutorul simțului tactil? Poate că nici prin el, fiindcă <materia> nu este un corp. Căci simțul tactil are ca obiect un corp, fiindcă el este fie dens sau rar, fie moale sau dur, fie umed sau uscat. Or, nimic din toate acestea nu se află în materie, ci <vin> dintr-un raționament ce nu își are originea în intelect, ci unul fără conținut, și de aceea este și bastard, precum s-a spus. Dar în ea nici corporalitate nu există. Dacă, la rândul ei, corporalitatea este o rațiune, atunci este diferită de materie; prin urmare, ea este altceva. Iar dacă <materia> ar fi deja prelucrată și oarecum amestecată, ea ar fi în mod evident un corp și nu doar o materie.

[13.] Εἰ δὲ ποιότης τις τὸ ὑποκείμενον κοινή τις οὖσα ἐν ἑκάστῳ τῶν στοιχείων, πρῶτον μὲν τίς αὕτη λεκτέον. Ἔπειτα πῶς ποιότης ὑποκείμενον ἔσται; Πῶς δὲ ἐν ἀμεγέθει ποιὸν θεωρηθήσεται μὴ ἔχον ὕλην μηδὲ μέγεθος; Ἔπειτα εἰ μὲν ὡρισμένη ἡ ποιότης, πῶς ὕλη; Εἰ δ' ἀόριστόν τι, οὐ ποιότης, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον καὶ ἡ ζητουμένη ὕλη. Τί οὖν κωλύει ἄποιον μὲν εἶναι τῷ τῶν ἄλλων μηδεμιᾶς τῇ αὐτῆς φύσει μετέχειν, αὐτῷ δὲ τούτῳ τῷ μηδεμιᾶς μετέχειν ποιὰν εἶναι ἰδιότητα πάντως τινὰ ἔχουσαν καὶ τῶν ἄλλων διαφέρουσαν, οἷον στέρησίν τινα ἐκείνων; Καὶ γὰρ ὁ ἐστερημένος ποιός· οἷον ὁ τυφλός. Εἰ οὖν στέρησις τούτων περὶ αὐτήν, πῶς οὐ ποιά; Εἰ δὲ καὶ ὅλως στέρησις περὶ αὐτήν, ἔτι μᾶλλον, εἴ γε δὴ καὶ στέρησις ποιόν τι. Ὁ δὴ ταῦτα λέγων τί ἄλλο ἢ ποιὰ καὶ ποιότητας πάντα ποιεῖ; Ὥστε καὶ ἡ ποσότης ποιότης ἂν εἴη καὶ ἡ οὐσία δέ. Εἰ δὲ ποιόν, πρόσεστι ποιότης. Γελοῖον δὲ τὸ ἕτερον τοῦ ποιοῦ καὶ μὴ ποιὸν ποιὸν ποιεῖν. Εἰ δ', ὅτι ἕτερον, ποιόν, εἰ μὲν αὐτοετερότης, οὐδ' ὡς ποιόν· ἐπεὶ οὐδ' ἡ ποιότης ποιά· εἰ δ' ἕτερον μόνον, οὐχ ἑαυτῇ, ἀλλ' ἑτερότητι ἕτερον καὶ ταυτότητι ταὐτόν. Οὐδὲ δὴ ἡ στέρησις ποιότης οὐδὲ ποιόν, ἀλλ' ἐρημία ποιότητος ἢ ἄλλου, ὡς ἡ ἀψοφία οὐ ψόφου ἢ ὁτουοῦν ἄλλου· ἄρσις γὰρ ἡ στέρησις, τὸ δὲ ποιὸν ἐν καταφάσει. Ἥ τε ἰδιότης τῆς ὕλης οὐ μορφή· τῷ γὰρ μὴ ποιὰ εἶναι μηδ' εἶδός τι ἔχειν· ἄτοπον δή, ὅτι μὴ ποιά, ποιὰν λέγειν καὶ ὅμοιον τῷ, ὅτι ἀμέγεθες, αὐτῷ τούτῳ μέγεθος ἔχειν. Ἔστιν οὖν ἡ ἰδιότης αὐτῆς οὐκ ἄλλο τι ἢ ὅπερ ἔστι, καὶ οὐ πρόσκειται ἡ ἰδιότης, ἀλλὰ μᾶλλον ἐν σχέσει τῇ πρὸς τὰ ἄλλα, ὅτι ἄλλο αὐτῶν. Καὶ τὰ μὲν ἄλλα οὐ μόνον ἄλλα, ἀλλὰ καί τι ἕκαστον ὡς εἶδος, αὕτη δὲ πρεπόντως ἂν λέγοιτο μόνον ἄλλο· τάχα δὲ ἄλλα, ἵνα μὴ τῷ ἄλλο ἑνικῶς ὁρίσῃς, ἀλλὰ τῷ ἄλλα τὸ ἀόριστον ἐνδείξῃ.

[14.] Ἀλλ' ἐκεῖνο ζητητέον, πότερα στέρησις, ἢ περὶ αὐτῆς ἡ στέρησις. Ὁ τοίνυν λέγων λόγος ὑποκειμένῳ μὲν ἓν ἄμφω, λόγῳ δὲ δύο, δίκαιος ἦν διδάσκειν καὶ τὸν λόγον ἑκατέρου

[13.] Dar, dacă substratul comun fiecărui element ar fi o anumită calitate, ar trebui să spunem mai întâi ce anume este el. Şi apoi, cum să fie o calitate un substrat? Cum să fie concepută o calitate în ceva lipsit de mărime, fiind lipsit şi de materie şi de mărime? Pe urmă, dacă o calitate este determinabilă, cum să fie ea materie? Iar dacă este nedeterminată, atunci nu mai este calitate, ci este substratul sau materia pe care o căutăm. Ce anume ar opri-o să fie necalificată, dacă nu ia parte la nici una dintre ele prin propria natură, fiindcă are în totalitate ca trăsătură proprie faptul de a nu participa la nici o calitate şi se deosebeşte de celelalte, asemeni unei privaţii a lor? Căci şi cel privat are o calitate, de pildă orbul. Dar de ce <materia> nu este ceva calificat, dacă privaţia acestora o determină? Iar dacă privaţia o determină în întregime, şi dacă privaţia este o anumită calificare, atunci ea ar fi în şi mai mare măsură <ceva calificat>. Dar cine afirmă acestea ce altceva face decât să prefacă totul în calităţi şi lucruri calificate? Căci atunci şi cantitatea şi substanţa ar fi calităţi. Dar, dacă un lucru este calificat, <înseamnă> că i se adaugă o calitate. Este însă ridicol ca necalificatul şi cel ce nu e o calitate să producă o calitate. Dar în măsura în care este ceva diferit, <materia> este totuşi o calitate, pe când în măsura în care este alteritatea însăşi, ea nu mai este o calitate, deoarece calitatea nu este lucrul calificat. Nici privaţia nu este <chiar> o calitate sau un lucru calificat, ci este absenţa unei calităţi sau a altceva, tot aşa cum liniştea este absenţa sunetului sau a altceva. Privaţia este negaţie, pe când lucrul calificat ţine de afirmaţie. Iar propriul materiei nu este forma, deoarece ea <înseamnă> faptul de a nu fi de o anumită calitate şi de a nu avea o anumită formă. Pentru că ea nu este de o anumită calitate, este ciudat să se enunţe despre ea o calitate, şi aceasta este ca şi cum <s-ar spune despre materie că>, de vreme ce este fără mărime, <chiar> din acest motiv are o mărime. Prin urmare, îi este propriu faptul de a nu fi altceva decât este, iar această proprietate nu îi este adăugată, ci constă mai degrabă în relaţia cu alte lucruri, deoarece ea este diferită de ele. Iar celelalte lucruri nu sunt doar diferite, ci fiecare este ceva ca şi formă, pe când materiei se cuvine să i se spună doar că este „alta", sau mai degrabă „altele", pentru a nu defini prin „alta" ceva unic, ci mai degrabă pentru a indica nedeterminarea prin „altele".

[14.] Dar mai trebuie cercetat dacă ea este privaţie sau privaţia i se atribuie. Într-adevăr, raţionamentul care susţine că ele sunt una ca subiect, dar două ca definiţie, ar fi corect să ne înveţe şi ce definiţie

ὄντινα δεῖ ἀποδιδόναι, τῆς μὲν ὕλης ὃς ὁριεῖται αὐτὴν οὐδὲν προσαπτόμενος τῆς στερήσεως, τῆς τε αὖ στερήσεως ὡσαύτως. Ἢ γὰρ οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ τῷ λόγῳ ἢ ἑκάτερον ἐν ἑκατέρῳ ἢ θάτερον ἐν θατέρῳ μόνον ὁποτερονοῦν. Εἰ μὲν οὖν ἑκάτερον χωρὶς καὶ οὐκ ἐπιζητεῖ οὐδέτερον, δύο ἔσται ἄμφω καὶ ἡ ὕλη ἕτερον στερήσεως, κἂν συμβεβήκῃ αὐτῇ ἡ στέρησις. Δεῖ δ' ἐν τῷ λόγῳ μηδὲ δυνάμει ἐνορᾶσθαι θάτερον. Εἰ δὲ ὡς ἡ ῥὶς ἡ σιμὴ καὶ τὸ σιμόν, καὶ οὕτω διπλοῦν ἑκάτερον καὶ δύο. Εἰ δὲ ὡς τὸ πῦρ καὶ ἡ θερμότης, ἐν μὲν τῷ πυρὶ τῆς θερμότητος οὔσης, ἐν δὲ τῇ θερμότητι οὐ λαμβανομένου τοῦ πυρός, καὶ ἡ ὕλη οὕτω στέρησις, ὡς τὸ πῦρ θερμόν, οἷον εἶδος αὐτῆς ἔσται ἡ στέρησις, τὸ δ' ὑποκείμενον ἄλλο, ὃ δεῖ τὴν ὕλην εἶναι. Καὶ οὐδ' οὕτως ἕν. Ἆρα οὖν οὕτως ἐν τῷ ὑποκειμένῳ, δύο δὲ τῷ λόγῳ, τῆς στερήσεως οὐ σημαινούσης τι παρεῖναι, ἀλλὰ μὴ παρεῖναι, καὶ οἷον ἀπόφασις ἡ στέρησις τῶν ὄντων; ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγοι οὐκ ὄν, οὐ γὰρ προστίθησιν ἡ ἀπόφασις, ἀλλά φησιν οὐκ εἶναι· καὶ οὕτω στέρησις ὡς οὐκ ὄν. Εἰ μὲν οὖν οὐκ ὄν, ὅτι μὴ τὸ ὄν, ἀλλ' ἄλλο ὄν τί ἐστι, δύο οἱ λόγοι, ὁ μὲν τοῦ ὑποκειμένου ἁπτόμενος, ὁ δὲ τῆς στερήσεως τὴν πρὸς τὰ ἄλλα σχέσιν δηλῶν. Ἢ ὁ μὲν τῆς ὕλης πρὸς τὰ ἄλλα καὶ ὁ τοῦ ὑποκειμένου δὲ πρὸς τὰ ἄλλα, ὁ δὲ τῆς στερήσεως εἰ τὸ ἀόριστον αὐτῆς δηλοῖ, τάχα ἂν αὐτὸς αὐτῆς ἐφάπτοιτο· πλὴν ἕν γε ἑκατέρως τῷ ὑποκειμένῳ, λόγῳ δὲ δύο. Εἰ μέντοι τῷ ἀορίστῳ εἶναι καὶ ἀπείρῳ εἶναι καὶ ἀποίῳ εἶναι τῇ ὕλῃ ταὐτόν, πῶς ἔτι δύο οἱ λόγοι;

[15.] Πάλιν οὖν ζητητέον, εἰ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἀόριστον ἐπ' ἄλλῃ φύσει καὶ πῶς συμβεβηκὸς καὶ εἰ στέρησις συμβέβηκεν. Εἰ δὴ ὅσα μὲν ἀριθμοὶ καὶ λόγοι ἀπειρίας ἔξω - ὅροι γὰρ καὶ τάξεις, καὶ τὸ τεταγμένον καὶ τοῖς ἄλλοις παρὰ τούτων, τάττει δὲ ταῦτα οὐ τὸ τεταγμένον οὐδὲ τάξις, ἀλλὰ ἄλλο τὸ ταττόμενον παρὰ τὸ τάττον, τάττει δὲ τὸ πέρας καὶ ὅρος καὶ λόγος - ἀνάγκη τὸ ταττόμενον καὶ ὁριζόμενον τὸ ἄπειρον εἶναι. Τάττεται δὲ ἡ ὕλη καὶ ὅσα δὲ μὴ ὕλη τῷ μετέχειν ἢ ὕλης λόγον ἔχειν· ἀνάγκη τοίνυν τὴν ὕλην τὸ ἄπειρον εἶναι, οὐχ οὕτω δὲ

trebuie să îi dăm fiecăreia, astfel încât definiția materiei să fie dată fără a împrumuta ceva de la cea a privației, iar <definiția> privației la fel. Căci fie nici una nu intră în definiția celeilalte, fie intră fiecare, fie doar una intră, oricare ar fi ele. Așadar, dacă fiecare este separată și nici una nu o cere pe cealaltă, ele vor fi două, iar materia se va deosebi de privație, chiar dacă privația ar fi un accident al ei. Dar, atunci, nu ar trebui ca una să fie sesizată în definiția celeilalte, nici măcar în potență. Dacă ele sunt asemeni nasului cârn și cârniei, atunci fiecare se va dubla și vor fi două lucruri. Dacă sunt precum focul și căldura, deoarece căldura se află în foc, dar focul nu se află în căldură, atunci și materia este în sensul acesta privație, așa cum focul este căldură. De pildă, forma ei va fi privația, pe când substratul va fi diferit și el va trebui să fie materia. Dar așa, ei nu vor mai fi un singur lucru. Atunci, oare ei sunt unul ca subiect, dar doi ca definiție, pentru că privația nu semnifică ceva prezent, ci ceva absent, și ea este ca o negație a realităților? Este ca și cum cineva ar rosti <expresia> „nu este", căci negația nu adaugă nimic, ci doar enunță faptul că ceva nu este. Iar astfel privația este asemeni neființei. Prin urmare, dacă ea este neființă, pentru că nu este ființă, ci este o altă ființă anumită, atunci vor exista două definiții, una referitoare la substrat, iar alta la privație, punând în evidență relația ei cu celelalte <lucruri>. Dar, dacă <definiția> materiei este relativă la celelalte, asemeni celei a substratului, pe când <definiția> privației clarifică nedeterminarea materiei, atunci ea se aplică și materiei, cu excepția cazului în care, în ambele situații, ele sunt una ca substrat și două ca definiție. Dar cum să mai fie apoi două definiții, dacă din nedeterminarea, infinitul și necalificarea <materiei> rezultă identitatea ei cu <privația>?

[15.] Prin urmare, ar trebui din nou cercetat dacă infinitul și nedeterminatul se află printr-un accident într-o natură și cum <sunt ele> un accident și dacă privația este un accident <al materiei>. Să admitem că tot ceea ce este număr și rațiune se află în afara infinitului, căci ele înseamnă definiții și ordonări, iar ceea ce la alte lucruri este ordonat provine de la ele, iar cel care le ordonează nu este nici cel ordonat și nici ordinea însăși, pentru că cel ordonat este diferit de ordonator, căci limita, definiția și rațiunea ordonează. Infinitul trebuie atunci să fie ceva ordonat și definit. Materia este cea ordonată precum și toate cele care, fără a fi materie, îi dețin rațiunea sau participă la ea. Prin urmare, este necesar ca materia să fie infinitul, dar nu infinit în

ἄπειρον, ὡς κατὰ συμβεβηκὸς καὶ τῷ συμβεβηκέναι τὸ ἄπειρον αὐτῇ. Πρῶτον μὲν γὰρ τὸ συμβαῖνόν τῳ δεῖ λόγον εἶναι· τὸ δὲ ἄπειρον οὐ λόγος: ἔπειτα τίνι ὄντι τὸ ἄπειρον συμβήσεται; Πέρατι καὶ πεπερασμένῳ. Ἀλλ' οὐ πεπερασμένον οὐδὲ πέρας ἡ ὕλη. Καὶ τὸ ἄπειρον δὲ προσελθὸν τῷ πεπερασμένῳ ἀπολεῖ αὐτοῦ τὴν φύσιν· οὐ τοίνυν συμβεβηκὸς τῇ ὕλῃ τὸ ἄπειρον· αὐτὴ τοίνυν τὸ ἄπειρον. Ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἡ ὕλη τὸ ἄπειρον καὶ εἴη ἂν γεννηθὲν ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἀπειρίας ἢ δυνάμεως ἢ τοῦ ἀεί, οὐκ οὔσης ἐν ἐκείνῳ ἀπειρίας ἀλλὰ ποιοῦντος. Πῶς οὖν ἐκεῖ καὶ ἐνταῦθα; Ἢ διττὸν καὶ τὸ ἄπειρον. Καὶ τί διαφέρει; Ὡς ἀρχέτυπον καὶ εἴδωλον. Ἐλαττόνως οὖν ἄπειρον τοῦτο; Ἢ μᾶλλον: ὅσῳ γὰρ εἴδωλον πεφευγὸς τὸ εἶναι καὶ τὸ ἀληθές, μᾶλλον ἄπειρον. Ἡ γὰρ ἀπειρία ἐν τῷ ἧττον ὁρισθέντι μᾶλλον: τὸ γὰρ ἧττον ἐν τῷ ἀγαθῷ μᾶλλον ἐν τῷ κακῷ. Τὸ ἐκεῖ οὖν μᾶλλον ὂν εἴδωλον ὡς ἄπειρον, τὸ δ' ἐνταῦθα ἧττον, ὅσῳ πέφευγε τὸ εἶναι καὶ τὸ ἀληθές, εἰς δὲ εἰδώλου κατερρύη φύσιν, ἀληθεστέρως ἄπειρον. Τὸ αὐτὸ οὖν τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἀπείρῳ εἶναι; Ἢ ὅπου λόγος καὶ ὕλη ἄλλο ἑκάτερον, ὅπου δὲ ὕλη μόνον ἢ ταὐτὸν λεκτέον ἢ ὅλως, ὃ καὶ βέλτιον, οὐκ εἶναι ἐνθάδε τὸ ἀπείρῳ εἶναι· λόγος γὰρ ἔσται, ὃς οὐκ ἔστιν ἐν τῷ ἀπείρῳ, ἵν' ᾖ ἄπειρον. Ἄπειρον μὲν δὴ παρ' αὐτῆς τὴν ὕλην λεκτέον ἀντιτάξει τῇ πρὸς τὸν λόγον. Καὶ γάρ, ὥσπερ ὁ λόγος οὐκ ἄλλο τι ὤν ἐστι λόγος, οὕτω καὶ τὴν ὕλην ἀντιτεταγμένην τῷ λόγῳ κατὰ τὴν ἀπειρίαν οὐκ ἄλλο τι οὖσαν λεκτέον ἄπειρον.

|16.| Ἆρ' οὖν καὶ ἑτερότητι ταὐτόν; Ἢ οὔ, ἀλλὰ μορίῳ ἑτερότητος ἀντιταττομένῳ πρὸς τὰ ὄντα κυρίως, ἃ δὴ λόγοι. Διὸ καὶ μὴ ὂν οὕτω τι ὂν καὶ στερήσει ταὐτόν, εἰ ἡ στέρησις ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα. Οὐκοῦν φθαρήσεται ἡ στέρησις προσελθόντος τοῦ οὗ στέρησις; Οὐδαμῶς· ὑποδοχὴ γὰρ ἕξεως οὐχ ἕξις, ἀλλὰ στέρησις, καὶ πέρατος οὐ τὸ πεπερασμένον οὐδὲ τὸ πέρας, ἀλλὰ τὸ ἄπειρον καὶ καθ' ὅσον ἄπειρον. Πῶς οὖν οὐκ ἀπολεῖ αὐτοῦ τὴν φύσιν τοῦ ἀπείρου προσελθὸν τὸ πέρας καὶ ταῦτα οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος ἀπείρου; Ἢ εἰ μὲν κατὰ τὸ ποσὸν ἄπειρον, ἀνῄρει· νῦν δὲ

sens accidental și în sensul că infinitul i-ar reveni ca accident. Căci mai întâi este necesar ca un accident să fie o rațiune, pe când infinitul nu este o rațiune. Dar, atunci, cărei ființe îi va reveni accidental infinitul? Limitei și lucrului limitat. Dar nici lucrul limitat și nici limita nu sunt materia, iar când infinitul pătrunde în lucrul limitat, el îi distruge natura. Deci infinitul nu este accidentul materiei, prin urmare, ea însăși este infinitul. Apoi, materia este infinitul și între cele inteligibile, și ea se poate naște din infinitatea, puterea sau eternitatea Unului, fără ca Unul să fie infinitul, ci doar producătorul lui. Dar cum să fie <infinitul> și în lumea aceea și în lumea aceasta? Sau poate că și infinitul este dublu. Și cum se diferențiază el? Ca model și ca imagine. Prin urmare, acesta <din urmă> este un infinit mai mărunt? Dimpotrivă, cu cât imaginea scapă mai mult ființei și adevărului, cu atât ea este mai infinită, iar infinitul există cu atât mai mult în cel care este mai puțin determinat, adică mai puțin în bine și mai mult în rău. Prin urmare, infinitul din lumea de sus este în mai mare măsură imagine, pe când cel de aici mai puțin, în măsura în care el scapă ființei și adevărului, și s-a degradat în natura imaginii, fiind infinit în cel mai adevărat sens. Deci infinitul și esența lui sunt identice? Unde există rațiune și materie, fiecare este diferit, dar unde există doar materie, trebuie spus fie că sunt identice fie, ceea ce este și mai bine, că în acest caz nici nu mai există o esență a infinitului. Căci va exista o rațiune care nu se va atribui infinitului, pentru a putea fi chiar infinitul. Ar trebui spus atunci că materia este prin ea însăși infinită, în opoziție cu rațiunea. Și, după cum rațiunea nici nu este altceva decât ea însăși, tot așa trebuie spus că și materia, opusă rațiunii în numele infinității sale, este infinitul fără a mai fi altceva.

|16.| Așadar, <materia> este identică alterității? Dimpotrivă, ea este identică acelei părți a alterității care se opune celor în mod riguros existente și care sunt rațiuni. De aceea, deși este neființă, ea este o anume ființă și este identică privației, dacă privația este opusul ființelor existente într-o rațiune. În acest caz, privația va fi distrusă când se alătură celui căruia îi este privație? În nici un caz. Căci receptaculul unei dispoziții nu este o dispoziție, ci o privație, iar <receptaculul> unei limite nu este nici limitatul, nici limita, ci nelimitatul ca nelimitat. Așadar, cum să nu distrugă limita natura acelei nelimitări, de îndată ce apare, pentru că această nelimitare nu este accidentală? Dacă ar fi nelimitat după cantitate, <prezența> ei l-ar distruge. De fapt, nu se

οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τοὐναντίον σῴζει αὐτὸ ἐν τῷ εἶναι· ὃ γὰρ πέφυκεν, εἰς ἐνέργειαν καὶ τελείωσιν ἄγει, ὥσπερ τὸ ἄσπαρτον, ὅταν σπείρηται· καὶ ὅταν τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος καὶ οὐκ ἀπόλλυται τὸ θῆλυ, ἀλλὰ μᾶλλον θηλύνεται: τοῦτο δέ ἐστιν ὅ ἐστι μᾶλλον γίγνεται. Ἆρ' οὖν καὶ κακὸν ἡ ὕλη μεταλαμβάνουσα ἀγαθοῦ; Ἢ διὰ τοῦτο, ὅτι ἐδεήθη· οὐ γὰρ εἶχε. Καὶ γὰρ ὃ μὲν ἂν δέηταί τινος, τὸ δ' ἔχῃ, μέσον ἂν ἴσως γίγνοιτο ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, εἰ ἰσάζοι πως ἐπ' ἄμφω· ὃ δ' ἂν μηδὲν ἔχῃ ἅτε ἐν πενίᾳ ὄν, μᾶλλον δὲ πενία ὄν, ἀνάγκη κακὸν εἶναι. Οὐ γὰρ πλούτου πενία τοῦτο οὐδὲ ἰσχύος, ἀλλὰ πενία μὲν φρονήσεως, πενία δὲ ἀρετῆς, κάλλους, ἰσχύος, μορφῆς, εἴδους, ποιοῦ. Πῶς οὖν οὐ δυσειδές; Πῶς δὲ οὐ πάντη αἰσχρόν; Πῶς δὲ οὐ πάντη κακόν; Ἐκείνη δὲ ἡ ὕλη ἡ ἐκεῖ ὄν· τὸ γὰρ πρὸ αὐτῆς ἐπέκεινα ὄντος. Ἐνταῦθα δὲ τὸ πρὸ αὐτῆς ὄν. Οὐκ ὂν ἄρα αὐτή, ἕτερον ὄν, πρὸς τῷ καλῷ τοῦ ὄντος.

petrece aşa, ci dimpotrivă, ea îl menţine în fiinţă. Căci ea conduce către act şi împlinire ceea ce este natural, aşa cum este neînsămânţatul când este însămânţat şi când femela <este însămânţată> de mascul, căci atunci ea nu piere, ci devine în mai mare măsură femelă, adică devine şi mai mult ceea ce ea este. Dar atunci materia este oare rea tocmai fiindcă participă la bine? Mai degrabă <este astfel> fiindcă are nevoie de el şi nu îl are. Iar lucrul care îl posedă pe unul dar nu îl posedă şi pe celălalt devine intermediar între bine şi rău, dacă <se îndreaptă> la fel spre ambele. Dar în mod necesar este rău cel ce nu posedă nimic, având o fiinţă precară, sau mai degrabă fiind această fiinţă precară. Iar această precaritate nu este a bogăţiei, nici a puterii, ci a înţelepciunii, a virtuţii, a frumuseţii, a vigorii, a configuraţiei, a formei şi a calităţii. Cum să nu fie atunci diformă <această fiinţă>? Cum să nu fie întru totul ignobilă? Cum să nu fie cu totul rea? Materia din lumea de sus este fiinţă, iar ceea ce îi este anterior e mai presus de fiinţă. Celei de jos fiinţa îi este anterioară, şi ea nu este fiinţă, pentru că se deosebeşte de splendoarea fiinţei.

V (25).

Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνέργειᾳ

[1.] Λέγεται τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ εἶναι· λέγεται δέ τι καὶ ἐνέργεια ἐν τοῖς οὖσι. Σκεπτέον οὖν τί τὸ δυνάμει καὶ τί τὸ ἐνεργείᾳ. Ἆρα τὸ αὐτὸ τῷ ἐνεργείᾳ εἶναι ἡ ἐνέργεια, καὶ εἴ τί ἐστιν ἐνεργείᾳ, τοῦτο καὶ ἐνέργεια, ἢ ἕτερον ἑκάτερον καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ὂν οὐκ ἀνάγκη καὶ ἐνέργειαν εἶναι; Ὅτι μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ δυνάμει, δῆλον· εἰ δὲ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς, σκεπτέον. Ἢ ἐκεῖ τὸ ἐνεργείᾳ μόνον· καὶ εἰ ἔστι τὸ δυνάμει, τὸ δυνάμει μόνον ἀεί, κἂν ἀεὶ ᾖ, οὐδέποτε ἂν ἔλθοι εἰς ἐνέργειαν οὐ τῷ χρόνῳ ἐξείργεσθαι. Ἀλλὰ τί ἐστι τὸ δυνάμει πρῶτον λεκτέον, εἰ δὴ τὸ δυνάμει δεῖ μὴ ἁπλῶς λέγεσθαι· οὐ γὰρ ἔστι τὸ δυνάμει μηδενὸς εἶναι. Οἷον δυνάμει ἀνδριὰς ὁ χαλκός· εἰ γὰρ μηδὲν ἐξ αὐτοῦ μηδ' ἐπ' αὐτῷ μηδ' ἔμελλε μηθὲν ἔσεσθαι μεθ' ὃ ἦν μηδ ἐνεδέχετο γενέσθαι, ἦν ἂν ὃ ἦν μόνον. Ὁ δὲ ἦν, ἤδη παρῆν καὶ οὐκ ἔμελλε· τί οὖν ἐδύνατο ἄλλο μετὰ τὸ παρὸν αὐτό; Οὐ τοίνυν ἦν ἂν δυνάμει. Δεῖ τοίνυν τὸ δυνάμει τι ὂν ἄλλο ἤδη τῷ τι καὶ ἄλλο μετ' αὐτὸ δύνασθαι, ἤτοι μένον μετὰ τοῦ ἐκεῖνο ποιεῖν ἢ παρέχον αὐτὸ ἐκείνῳ ὃ δύναται φθαρὲν αὐτό, δυνάμει λέγεσθαι: ἄλλως γὰρ τὸ δυνάμει ἀνδριὰς ὁ χαλκός, ἄλλως τὸ ὕδωρ δυνάμει χαλκὸς καὶ ὁ ἀὴρ πῦρ. Τοιοῦτον δὴ

V (25).
Despre a fi în potență și în act

[1.] Se spune <despre ceva> că este în potență sau în act, și se mai spune că, între ființe, există lucrul și actul. Trebuie, deci, cercetat ce înseamnă a fi în potență și a fi în act. Oare a fi în act este identic actului și, dacă ceva este în act, acela este și act, sau fiecare din cele două este altceva, fără a fi necesar ca lucrul în act să fie și act? E limpede că, în cele sensibile, există ceva în potență; trebuie, însă, cercetat dacă există și în cele inteligibile. Sau acolo există doar ceva în act; iar dacă ar fi ceva în potență, el ar rămâne mereu doar în potență <și>, chiar dacă ar fi etern, nu ar trece niciodată în act, deoarece <acolo sus> nimic nu se realizează în timp. Dar trebuie spus mai întâi ce înseamnă a fi în potență și că, în plus, a fi în potență nu trebuie considerat absolut, pentru că ceva nu poate fi în potența a nimic. De pildă, arama este statuie în potență[549], căci, dacă nimic nu s-ar realiza din aramă, nici pe seama ei și, de asemenea, dacă nimic nu ar trebui să se realizeze pe lângă ceea ce fusese arama și nici nu ar putea să devină ceva, atunci arama ar rămâne doar ceea ce era. Or, ceea ce era exista deja și nu urmează să fie. Atunci, ce ar mai putea apărea pe lângă ceea ce este prezent? Deci nu ar fi în potență. Trebuie, așadar, numit în potență ceva care este deja un altul <față de sine>, prin faptul că poate deveni și altceva pe lângă ceea ce era deja, fie dăinuind o dată cu producerea celuilalt, fie oferindu-se, după ce a fost distrus, celui pentru care era în potență; căci într-un fel este arama în potență statuie, altfel este

ὂν τὸ δυνάμει ἆρα καὶ δύναμις λέγοιτο ἂν πρὸς τὸ ἐσόμενον, οἷον ὁ χαλκὸς δύναμις τοῦ ἀνδριάντος; Ἢ, εἰ μὲν ἡ δύναμις κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβάνοιτο, οὐδαμῶς· οὐ γὰρ ἡ δύναμις ἡ κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβανομένη λέγοιτο ἂν δυνάμει. Εἰ δὲ τὸ δυνάμει μὴ μόνον πρὸς τὸ ἐνεργείᾳ λέγεται, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἐνέργειαν, εἴη ἂν καὶ δύναμις δυνάμει. Βέλτιον δὲ καὶ σαφέστερον τὸ μὲν δυνάμει πρὸς τὸ ἐνεργείᾳ, τὴν δὲ δύναμιν πρὸς ἐνέργειαν λέγειν. Τὸ μὲν δὴ δυνάμει τοιοῦτον ὥσπερ ὑποκείμενόν τι πάθεσι καὶ μορφαῖς καὶ εἴδεσιν, ἃ μέλλει δέχεσθαι καὶ πέφυκεν· ἢ καὶ σπεύδει ἐλθεῖν, καὶ τὰ μὲν ὡς πρὸς τὸ βέλτιστον, τὰ δὲ πρὸς τὰ χείρω καὶ λυμαντικὰ αὐτῶν, ὧν ἕκαστον καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶν ἄλλο.

|2.| Περὶ δὲ τῆς ὕλης σκεπτέον, εἰ ἑτερόν τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ πρὸς ἃ μόρφοῦται, ἢ οὐδὲν ἐνεργείᾳ, καὶ ὅλως καὶ τὰ ἄλλα ἃ λέγομεν δυνάμει λαβόντα τὸ εἶδος καὶ μένοντα αὐτὰ ἐνεργείᾳ γίνεται, ἢ τὸ ἐνεργείᾳ κατὰ τοῦ ἀνδριάντος λεχθήσεται ἀντιτιθεμένου μόνον τοῦ ἐνεργείᾳ ἀνδριάντος πρὸς τὸν δυνάμει ἀνδριάντα, ἀλλ᾽ οὐ τοῦ ἐνεργείᾳ κατηγορουμένου κατ᾽ ἐκείνου, καθ᾽ οὗ τὸ δυνάμει ἀνδριὰς ἐλέγετο. Εἰ δὴ οὕτως, οὐ τὸ δυνάμει γίνεται ἐνεργείᾳ, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος πρότερον ἐγένετο τὸ ἐνεργείᾳ ὕστερον. Καὶ γὰρ αὖ τὸ ἐνεργείᾳ ὂν τὸ συναμφότερον, οὐχ ἡ ὕλη, τὸ δὲ εἶδος τὸ ἐπ᾽ αὐτῇ. Καὶ τοῦτο μέν, εἰ ἑτέρα γίγνοιτο οὐσία, οἷον ἐκ χαλκοῦ ἀνδριάς· ἄλλη γὰρ οὐσία ὡς τὸ συναμφότερον ὁ ἀνδριάς. Ἐπὶ δὲ τῶν ὅλως οὐ μενόντων φανερόν, ὡς τὸ δυνάμει παντάπασιν ἕτερον ἦν. Ἀλλ᾽ ὅταν ὁ δυνάμει γραμματικὸς ἐνεργείᾳ γένηται, ἐνταῦθα τὸ δυνάμει πῶς οὐ καὶ ἐνεργείᾳ τὸ αὐτό; Ὁ γὰρ δυνάμει Σωκράτης ὁ αὐτὸς καὶ ἐνεργείᾳ σοφός. Ἆρ᾽ οὖν καὶ ὁ ἀνεπιστήμων ἐπιστήμων; Δυνάμει γὰρ ἦν ἐπιστήμων. Ἢ κατὰ συμβεβηκὸς ὁ ἀμαθὴς ἐπιστήμων. Οὐ γὰρ ᾗ ἀμαθὴς δυνάμει ἐπιστήμων, ἀλλὰ συμβεβήκει αὐτῷ ἀμαθεῖ εἶναι, ἡ δὲ ψυχὴ καθ᾽ αὑτὴν ἐπιτηδείως ἔχουσα τὸ δυνάμει ἦν ᾗπερ καὶ ἐπιστήμων. Ἔτι οὖν σῴζει τὸ δυνάμει, καὶ δυνάμει γραμματικὸς ἤδη γραμματικὸς ὤν; Ἢ οὐδὲν κωλύει καὶ ἄλλον τρόπον· ἐκεῖ

apa în potență aramă, iar aerul foc[550]. Dar ceea ce este astfel în potență ar putea fi numit și potență față de ceva ce urmează să existe, <așa cum> arama este potență pentru statuie? Dacă potența ar fi considerată capacitate de a produce, atunci nu <poate fi numită astfel>, căci în acest sens ea nu ar putea fi numită în potență. Iar dacă faptul de a fi în potență s-ar concepe în relație nu doar cu faptul de a fi în act, ci și cu actul, atunci faptul de a fi în potență ar putea fi conceput ca potență. Este, însă, mai bine și mai limpede să se lege ceea ce este în potență de ceea ce este în act, iar potența de act. Deci, ceea ce este astfel în potență este ca un subiect pentru afectările, formele și speciile pe care urmează să le primească și să le împlinească, sau la care se și străduiește să ajungă, la unele ca la ceea ce este superior, dar și la altele, care sunt inferioare și dăunătoare printre ele, dintre care fiecare este la rândul său și în act.

[2.] În privința materiei, trebuie cercetat dacă ea este în potență față de lucrurile care primesc o formă, fiind <totodată> altceva în act, sau <dacă este astfel> fără a fi deloc în act și, în general, dacă celelalte <lucruri> pe care le numim în potență ajung ele însele în act când iau o formă și persistă, sau dacă a fi în act se va spune despre statuie doar când statuia în act este opusă celei în potență, fără ca faptul de a fi în act să se atribuie <lucrului> despre care se spunea că este statuie în potență. Iar dacă este astfel, <atunci> nu ceva în potență devine ceva în act, ci din ceea ce este anterior în potență se ivește ceea ce este ulterior în act. De fapt, chiar ceea ce este în act este compus: nu <doar> din materie, ci și din forma însoțitoare. Aceasta se întâmplă dacă ia naștere o altă substanță, precum e statuia, care <provine> din bronz: într-adevăr, statuia este o altă substanță, în calitate de compus. Iar în privința celor care nu subzistă deloc, este limpede că ceea ce este în potență este cu totul diferit <de ceea ce este în act>[551]. Când, însă, literatul în potență ajunge în act, ceea ce este în potență nu este, oare, identic cu ceea ce este în act? Căci Socrate <înțelept> în potență este același cu <Socrate> înțelept în act. Oare și neștiutorul este, deci, știutor? Căci în potență era știutor. <Mai degrabă> cel neînvățat devine prin accident știutor. Căci nu ca neînvățat este <cineva> știutor în potență, ci i s-a întâmplat accidental să fie neînvățat; iar sufletul care dispunea prin sine în mod potrivit de posibilitatea <învățării> era cel care este <apoi> știutor. Dar literatul în potență își păstrează ființarea potențială când este deja literat? Nimic nu-l

μὲν δυνάμει μόνον, ἐνταῦθα δὲ τῆς δυνάμεως ἐχούσης τὸ εἶδος. Εἰ οὖν ἔστι τὸ μὲν δυνάμει τὸ ὑποκείμενον, τὸ δ ἐνεργείᾳ τὸ συναμφότερον, ὁ ἀνδριάς, τὸ εἶδος τὸ ἐπὶ τοῦ χαλκοῦ τί ἂν λέγοιτο; Ἢ οὐκ ἄτοπον τὴν ἐνέργειαν, καθ' ἣν ἐνεργείᾳ ἐστὶ καὶ οὐ μόνον δυνάμει, τὴν μορφὴν καὶ τὸ εἶδος λέγειν, οὐχ ἁπλῶς ἐνέργειαν, ἀλλὰ τοῦδε ἐνέργειαν· ἐπεὶ καὶ ἄλλην ἐνέργειαν τάχα κυριώτερον ἂν λέγοιμεν, τὴν ἀντίθετον τῇ δυνάμει τῇ ἐπαγούσῃ ἐνέργειαν. Τὸ μὲν γὰρ δυνάμει τὸ ἐνεργείᾳ ἔχειν παρ' ἄλλου, τῇ δὲ δυνάμει ὃ δύναται παρ' αὐτῆς ἡ ἐνέργεια· οἷον ἕξις καὶ ἡ κατ' αὐτὴν λεγομένη ἐνέργεια, ἀνδρία καὶ τὸ ἀνδρίζεσθαι. Ταῦτα μὲν οὖν οὕτως.

[3.] Οὗ δ' ἕνεκα ταῦτα προείρηται, νῦν λεκτέον, ἐν τοῖς νοητοῖς πῶς ποτε τὸ ἐνεργείᾳ λέγεται καὶ εἰ ἐνεργείᾳ μόνον ἢ καὶ ἐνέργεια ἕκαστον καὶ εἰ ἐνέργεια πάντα καὶ εἰ τὸ δυνάμει κἀκεῖ. Εἰ δὴ μήτε ὕλη ἐκεῖ ἐν ᾗ τὸ δυνάμει, μήτε τι μέλλει τῶν ἐκεῖ, ὃ μὴ ἤδη ἐστί, μηδ' ἔτι μεταβάλλον εἰς ἄλλο ἢ μένον ἕτερόν τι γεννᾷ ἢ ἐξιστάμενον ἑαυτοῦ ἔδωκεν ἄλλῳ ἀντ' αὐτοῦ εἶναι, οὐκ ἂν εἴη ἐκεῖ τὸ δυνάμει ἐν ᾧ ἐστι, τῶν ὄντων καὶ αἰῶνα, οὐ χρόνον ἐχόντων. Εἴ τις οὖν καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν τοὺς τιθεμένους κἀκεῖ ὕλην ἔροιτο, εἰ μὴ κἀκεῖ τὸ δυνάμει κατὰ τὴν ὕλην τὴν ἐκεῖ, καὶ γὰρ εἰ ἄλλον τρόπον ἡ ὕλη, ἀλλ' ἔσται ἐφ' ἑκάστου τὸ μὲν ὡς ὕλη, τὸ δὲ ὡς εἶδος, τὸ δὲ συναμφότερον, τί ἐροῦσιν; Ἢ καὶ τὸ ὡς ὕλη ἐκεῖ εἶδός ἐστιν, ἐπεὶ καὶ ἡ ψυχὴ εἶδος ὂν πρὸς ἕτερον ἂν εἴη ὕλη. Οὐκοῦν πρὸς ἐκεῖνο καὶ δυνάμει; Ἢ οὔ· εἶδος γὰρ ἦν αὐτῆς καὶ οὐκ εἰς ὕστερον δὲ τὸ εἶδος καὶ οὐ χωρίζεται δὲ ἀλλ' ἢ λόγῳ, καὶ οὕτως ὕλην ἔχον, ὡς διπλοῦν νοούμενον, ἄμφω δὲ μία φύσις· οἷον καὶ Ἀριστοτέλης φησὶ τὸ πέμπτον σῶμα ἄυλον εἶναι. Περὶ δὲ ψυχῆς πῶς ἐροῦμεν; Δυνάμει γὰρ ζῷον, ὅταν μήπω, μέλλῃ δέ, καὶ μουσικὴ δυνάμει καὶ τὰ ἄλλα ὅσα γίνεται οὐκ ἀεὶ οὖσα· ὥστε καὶ ἐν νοητοῖς τὸ δυνάμει. Ἢ οὐ δυνάμει ταῦτα, ἀλλὰ δύναμις ἡ ψυχὴ τούτων. Τὸ δὲ ἐνεργείᾳ πῶς ἐκεῖ; Ἆρα ὡς ὁ ἀνδριὰς τὸ

împiedică <să fie în potență> și altfel[552]. Căci atunci era doar în potență, pe când acum potența are o formă. Atunci, dacă ceea ce este în potență este substratul, iar ceea ce este în act este compusul, adică statuia, cum s-ar chema forma care însoțește bronzul? Nu este neobișnuit ca forma și specia să fie numite acte, <fiind vorba> de actul prin care <statuia> este în act și nu doar în potență, un act care nu este luat în sens absolut, ci actul unui lucru determinat. Și <spun aceasta> pentru că am putea probabil numi act într-un chip mai potrivit un alt act, cel opus potenței care conduce la act. Căci ceea ce este în potență își primește actul de la altceva, pe când potenței care își are puterea din sine i se opune actul așa cum <se opun reciproc> habitudinea și actul ei corespondent, <de pildă> curajul și faptul de a fi curajos. Astfel e, deci, cu acestea.

[3.] Dar trebuie spus acum de ce au fost făcute <remarcile> anterioare, adică în ce fel se spune că există ceva în act în cele inteligibile și dacă acestea sunt doar în act sau fiecare este și act, <apoi> dacă toate sunt act și dacă acolo sus există ceva în potență. Dacă acolo sus nu există materie[553] în care să fie ceva în potență, și <dacă> din cele de acolo nici nu urmează <să se nască> ceva care nu este deja și nici <ceva care>, transformându-se încă în altul, fie dă naștere subzistând la altceva, fie a dat altuia ființă pierzându-se pe sine în locul lui, nu se poate să fie acolo <vreun lucru> în care să fie ceva în potență, de vreme ce, în plus, existentele <inteligibile> sunt eterne, iar nu în timp. Dar dacă cei care admit materie și în inteligibile ar fi întrebați dacă <nu există> în ele ceva în potență care să corespundă materiei de acolo, ce vor răspunde? Căci, deși materia este luată în alt sens, totuși în fiecare <inteligibil> va fi ceva de felul materiei, ceva de felul formei și compusul lor. Ceea ce corespunde acolo materiei este <tot> formă, dacă și sufletul, care este o formă, poate fi materie față de altceva. Este atunci <sufletul> și în potență față de el? Nu, întrucât forma aparține sufletului și nu vine mai târziu <în el>, nici nu este separată <de materie> decât logic și, deși are astfel materie, fiind înțeleasă în sens dublu, ea este, totuși, o singură natură. Așa spune și Aristotel că al cincilea element este imaterial[554]. Dar ce vom spune despre suflet? Căci el este în potență viețuitor, când încă nu este, ci este pe cale să fie, și este în potență muzician și toate celelalte câte ajunge să fie, deoarece nu era <așa> tot timpul, încât <pare să> existe ceva în potență și în inteligibile. Nu, sufletul nu este în potență toate acestea, ci este potența lor <producătoare>. Dar cum este ceva în act

συναμφότερον ἐνεργείᾳ, ὅτι τὸ εἶδος ἕκαστον ἀπείληφεν; Ἢ ὅτι εἶδος ἕκαστον καὶ τέλειον ὅ ἐστι. Νοῦς γὰρ οὐκ ἐκ δυνάμεως τῆς κατὰ τὸ οἷόν τε νοεῖν εἰς ἐνέργειαν τοῦ νοεῖν, ἄλλου γὰρ ἂν προτέρου τοῦ οὐκ ἐκ δυνάμεως δέοιτο, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τὸ πᾶν. Τὸ γὰρ δυνάμει βούλεται ἑτέρου ἐπελθόντος εἰς ἐνέργειαν ἄγεσθαι, ἵνα ἐνεργείᾳ γίνηταί τι, ὃ δ' αὐτὸ παρ' αὐτοῦ τὸ ἀεὶ οὕτως ἔχει, τοῦτο ἐνέργεια ἂν εἴη. Πάντα οὖν τὰ πρῶτα ἐνέργεια· ἔχει γὰρ ὃ δεῖ ἔχειν καὶ παρ' αὑτῶν καὶ ἀεί· καὶ ψυχὴ δὴ οὕτως ἡ μὴ ἐν ὕλῃ, ἀλλ ἐν τῷ νοητῷ. Καὶ ἡ ἐν ὕλῃ δὲ ἄλλη ἐνέργεια: οἷον ἡ φυτική: ἐνέργεια γὰρ καὶ αὕτη ὅ ἐστιν. Ἀλλ ἐνεργείᾳ μὲν πάντα καὶ οὕτως, ἐνέργεια δὲ πάντα;Ἢ πῶς; Εἰ δὴ καλῶς εἴρηται ἐκείνη ἡ φύσις ἄγρυπνος εἶναι καὶ ζωὴ καὶ ζωὴ ἀρίστη, αἱ κάλλισται ἂν εἶεν ἐκεῖ ἐνέργειαι. Καὶ ἐνεργείᾳ ἄρα καὶ ἐνέργεια τὰ πάντα καὶ ζωαὶ τὰ πάντα καὶ ὁ τόπος ὁ ἐκεῖ τόπος ἐστὶ ζωῆς καὶ ἀρχὴ καὶ πηγὴ ἀληθοῦς ψυχῆς τε καὶ νοῦ.

[4.] Τὰ μὲν οὖν ἄλλα πάντα, ὅσα δυνάμει τί ἐστιν, ἔχει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ εἶναι ἄλλο τι, ὃ ἤδη ὂν πρὸς ἄλλο δυνάμει εἶναι λέγεται· περὶ δὲ τῆς λεγομένης εἶναι ὕλης, ἣν πάντα δυνάμει λέγομεν τὰ ὄντα, πῶς ἔστιν εἰπεῖν ἐνεργείᾳ τι τῶν ὄντων εἶναι;Ἤδη γὰρ οὐ πάντα τὰ ὄντα δυνάμει ἂν εἴη. Εἰ οὖν μηδὲν τῶν ὄντων, ἀνάγκη μηδ' ὂν αὐτὴν εἶναι. Πῶς οὖν ἂν ἐνεργείᾳ τι εἴη μηδὲν τῶν ὄντων οὖσα; Ἀλλ' οὐδὲν τῶν ὄντων ἂν εἴη τούτων, ἃ γίνεται ἐπ' αὐτῆς, ἄλλο δέ τι οὐδὲν κωλύει εἶναι, εἴπερ μηδὲ πάντα τὰ ὄντα ἐπὶ τῇ ὕλῃ. Ἣι μὲν δὴ οὐδέν ἐστι τούτων τῶν ἐπ' αὐτῇ, ταῦτα δὲ ὄντα, μὴ ὂν ἂν εἴη. Οὐ μὲν δὴ ἀνείδεόν τι φανταζομένη εἶδος ἂν εἴη· οὐ τοίνυν οὐδ' ἐν ἐκείνοις ἂν ἀριθμηθείη. Μὴ ὂν ἄρα καὶ ταύτῃ ἔσται. Ἐπ' ἄμφω ἄρα μὴ ὂν οὖσα πλειόνως μὴ ὂν ἔσται. Εἰ δὴ πέφευγε μὲν τὴν τῶν ὡς ἀληθῶς ὄντων φύσιν, οὐ δύναται δὲ ἐφικέσθαι οὐδὲ τῶν ψευδῶς λεγομένων εἶναι, ὅτι μηδὲ ἴνδαλμα λόγου ἐστὶν ὡς ταῦτα, ἐν τίνι τῷ εἶναι ἂν ἁλοίη; Εἰ δὲ ἐν μηδενὶ τῷ εἶναι, τί ἂν ἐνεργείᾳ εἴη;

în cele inteligibile? Oare aşa cum este în act compusul statuie, <adică> întrucât fiecare inteligibil şi-a luat forma? <Nu>, ci pentru că fiecare inteligibil este formă şi este ceea ce este în mod desăvârşit. Căci intelectul <nu intră> în actul gândirii pornind de la o potenţă corespondentă posibilităţii de înţelegere (căci ar fi nevoie atunci de un alt <intelect>, anterior, care să nu <se fi născut> din potenţă), ci în el este totul. Căci ceea ce este în potenţă vrea să fie trecut în act <doar> când intervine un altul, pentru a deveni ceva în act, în schimb, este act cel care prin sine însuşi este aşa tot timpul. Deci toate <fiinţele> prime sunt act, având ceea ce trebuie să aibă prin sine şi mereu. Iar sufletul care nu este în materie, ci în inteligibil, este tot astfel, pe când <sufletul> aflat în materie este un alt act: de pildă, cel vegetativ. Căci şi ceea ce este el este act. Dar sunt toate, pe de o parte, în act şi astfel sunt toate, pe de altă parte, act? Şi cum? Dacă s-a spus pe drept cuvânt că aceea este o natură fără odihnă, că este viaţă şi viaţă perfectă, în ea ar fi cele mai frumoase acte[555]. Aşadar, toate sunt şi în act şi act şi toate sunt viaţă şi locul acela este locul vieţii, principiul şi izvorul sufletului adevărat şi al inteligenţei[556].

[4.] Toate celelalte lucruri care sunt ceva în potenţă sunt şi altceva în act, adică ceva deja socotit în potenţă faţă de un altul. Dar cum se poate spune că materia (despre care se spune că este şi că este în potenţă toate existentele) este unul dintre existente în act?[557] Atunci nu ar mai fi în potenţă toate existentele. Într-adevăr, dacă ea nu este nici unul dintre existente, e necesar să nici nu fie un existent. Dar cum ar putea fi în act <materia>, dacă nu este nici unul dintre existente? Deşi ea nu poate fi nici unul dintre existentele născute pe baza ei, nimic nu o împiedică să fie altceva, dacă într-adevăr nu toate existentele sunt în materie. De fapt, pentru că ea nu este nici unul dintre cele <născute> în ea, ci ele sunt existente, <materia> ar fi un nonexistent. În plus, ea nu ar putea fi o formă, dacă este imaginată fără formă, încât nu s-ar putea număra printre <existentele superioare>. Va fi, aşadar, un nonexistent şi în sensul acesta. Aşadar, fiind un nonexistent în ambele sensuri, ea va fi de mai multe ori un nonexistent. Iar dacă <materia> este, pe de o parte, în afara naturii celor existente veritabil şi, pe de altă parte, nu poate ajunge nici la cele despre care se spune că nu există cu adevărat, pentru că ea nici nu este o imagine a raţiunii, cum sunt acestea din urmă, de ce tip de fiinţă ar putea fi legată? Iar dacă <nu poate fi legată> de nici un tip de fiinţă, atunci ce <realitate> în act ar putea fi?

|5.| Πῶς οὖν λέγομεν περὶ αὐτῆς; Πῶς δὲ τῶν ὄντων ὕλη; Ἢ ὅτι δυνάμει. Οὐκοῦν, ὅτι ἤδη δυνάμει, ἤδη οὖν ἔστι καθὸ μέλλει; Ἀλλὰ τὸ εἶναι αὐτῇ μόνον τὸ μέλλον ἐπαγγελλόμενον· οἷον τὸ εἶναι αὐτῇ εἰς ἐκεῖνο ἀναβάλλεται, ὃ ἔσται. Τὸ τοίνυν δυνάμει οὔ τι, ἀλλὰ δυνάμει πάντα· μηδὲν δὲ ὂν καθ' αὑτό, ἀλλ' ὅ ἐστιν ὕλη ὄν, οὐδ' ἐνεργείᾳ ἐστίν. Εἰ γὰρ ἔσται τι ἐνεργείᾳ, ἐκεῖνο ὅ ἐστιν ἐνεργείᾳ, οὐχ ἡ ὕλη ἔσται· οὐ πάντῃ οὖν ὕλη, ἀλλὰ οἷον ὁ χαλκός. Εἴη ἂν οὖν τοῦτο μὴ ὄν, οὐχ ὡς ἕτερον τοῦ ὄντος, οἷον κίνησις· αὕτη γὰρ καὶ ἐποχεῖται τῷ ὄντι οἷον ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ οὖσα, ἡ δέ ἐστιν οἷον ἐκριφεῖσα καὶ πάντῃ χωρισθεῖσα καὶ μεταβάλλειν ἑαυτὴν οὐ δυναμένη, ἀλλ ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἦν, μὴ ὂν δὲ ἦν, οὕτως ἀεὶ ἔχουσα. Οὔτε δὲ ἦν ἐξ ἀρχῆς ἐνεργείᾳ τι ἀποστᾶσα πάντων τῶν ὄντων οὔτε ἐγένετο· ἃ γὰρ ὑποδῦναι ἠθέλησεν, οὐδὲ χρωσθῆναι ἀπ' αὐτῶν δεδύνηται, ἀλλὰ μένουσα πρὸς ἄλλο δυνάμει οὖσα πρὸς τὰ ἐφεξῆς, τῶν δ' ὄντων ἤδη παυσαμένων ἐκείνων φανεῖσα ὑπό τε τῶν μετ' αὐτὴν γενομένων καταληφθεῖσα ἔσχατον καὶ τούτων κατέστη. Ὑπ ἀμφοτέρων οὖν καταληφθεῖσα ἐνεργείᾳ μὲν οὐδετέρων ἂν εἴη, δυνάμει δὲ μόνον ἐγκαταλέλειπται εἶναι ἀσθενές τι καὶ ἀμυδρὸν εἴδωλον μορφοῦσθαι μὴ δυνάμενον. Οὐκοῦν ἐνεργείᾳ εἴδωλον· οὐκοῦν ἐνεργείᾳ ψεῦδος. Τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ ἀληθινῶς ψεῦδος: τοῦτο δὲ ὄντως μὴ ὄν. Εἰ οὖν ἐνεργείᾳ μὴ ὄν, μᾶλλον μὴ ὄν, καὶ ὄντως ἄρα μὴ ὄν. Πολλοῦ ἄρα δεῖ αὐτῷ ἐνεργείᾳ τι τῶν ὄντων εἶναι τὸ ἀληθὲς ἔχοντι ἐν τῷ μὴ ὄντι. Εἴπερ ἄρα δεῖ αὐτὸ εἶναι, δεῖ αὐτὸ ἐνεργείᾳ μὴ εἶναι, ἵνα ἐκβεβηκὸς τοῦ ἀληθῶς εἶναι ἐν τῷ μὴ εἶναι ἔχῃ τὸ εἶναι, ἐπείπερ τοῖς ψευδῶς οὖσιν, ἐὰν ἀφέλῃς τὸ ψεῦδος αὐτῶν, ἀφεῖλες αὐτῶν ἥντινα εἶχον οὐσίαν, καὶ τοῖς δυνάμει τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἔχουσιν εἰσαγαγὼν τὴν ἐνέργειαν ἀπολώλεκας αὐτῶν τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν, ὅτι τὸ εἶναι αὐτοῖς ἐν δυνάμει ἦν. Εἴπερ ἄρα δεῖ ἀνώλεθρον τὴν ὕλην τηρεῖν, ὕλην αὐτὴν δεῖ τηρεῖν· δεῖ ἄρα δυνάμει, ὡς ἔοικεν, εἶναι λέγειν μόνον, ἵνα ᾖ ὅ ἐστιν, ἢ τούτους τοὺς λόγους ἐξελεγκτέον.

[5.] Cum putem, deci, vorbi despre ea? Şi cum <poate ea să fie> o materie a existentelor? Pentru că este în potenţă. Dar, fiind deja în potenţă, este ea deja în conformitate cu ceea ce urmează să fie? Însă faptul de a fi este pentru ea doar viitorul anunţat <în ea>; altfel spus, pentru ea, faptul de a fi este îndreptat spre ceea ce va fi. Deci, ceea ce este în potenţă nu este ceva determinat, ci este în potenţă toate, iar în sine nu este nimic ci, fiind o materie, nu este în act. Căci, dacă ar fi ceva în act, nu materia ar fi ceea ce este în act. Atunci nu ar fi întru totul materie, ci ceva de felul bronzului. Aceasta poate fi un nonexistent, dar nu în sensul de ceva diferit de fiinţă, precum mişcarea[558]. Căci mişcarea este totodată purtată spre fiinţă, întrucât vine de la ea şi este în ea, pe când materia este ca scoasă afară <din fiinţă>, complet separată şi incapabilă să se transforme, rămânând mereu aşa cum era la început, adică un nonexistent. Or, la început ea nu era ceva în act, fiind îndepărtată de toate existentele, şi nici nu a devenit <astfel>. Căci ea voia să pătrundă în acestea, însă nu a putut nici măcar să le primească atingerea, ci a rămas să fie în relaţie cu altceva, fiind în potenţă faţă de cele care urmează <după inteligibile>. De aceea, deşi apare de îndată ce încetează existentele superioare, dar este cuprinsă de cele care vin după ea, <materia> este plasată la margine chiar şi faţă de acestea. Cuprinsă, deci, de ambele, ea nu este în act nici unul din ele, ci este doar în potenţă. Ea a fost lăsată să fie ceva slab şi o imagine neclară, care nu poate lua o formă. Ea este, deci, o imagine în act şi, prin urmare, o minciună în act, identică adevăratei minciuni, care este adevăratul nonexistent[559]. Prin urmare, dacă este un nonexistent în act, ea este mai degrabă un nonexistent şi, prin urmare, adevăratul nonexistent. Aşadar, cel care îşi are adevărul în nefiinţă e departe de a fi ceva în act printre existente. Prin urmare, dacă el trebuie să fie, nu trebuie să fie în act, pentru ca, găsindu-se în afara fiinţei veritabile, să-şi aibă fiinţa în nefiinţă, din moment ce, dacă le-ai luat minciuna celor care există în chip mincinos, le-ai luat esenţa pe care o aveau, iar dacă introduci actul în cele care îşi au fiinţa şi esenţa în potenţă, ai distrus cauza subzistenţei lor, pentru că fiinţa lor stătea în potenţă. Aşadar, dacă trebuie să păstrăm materia indestructibilă, trebuie să păstrăm însăşi materia. Se pare, deci, că trebuie spus că ea este doar în potenţă, pentru ca să fie ceea ce este; altminteri trebuie respinse aceste argumente.

VI (17).

Περὶ οὐσίας ἢ περὶ ποιότητος

[1.] Ἆρα τὸ ὂν καὶ ἡ οὐσία ἕτερον, καὶ τὸ μὲν ὂν ἀπηρημωμένον τῶν ἄλλων, ἡ δὲ οὐσία τὸ ὂν μετὰ τῶν ἄλλων, κινήσεως, στάσεως, ταὐτοῦ, ἑτέρου, καὶ στοιχεῖα ταῦτα ἐκείνης; Τὸ οὖν ὅλον οὐσία, ἕκαστον δὲ ἐκείνων τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ κίνησις, τὸ δὲ ἄλλο τι. Κίνησις μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς ὄν· οὐσία δὲ ἆρα κατὰ συμβεβηκός, ἢ συμπληρωτικὸν οὐσίας; Ἢ καὶ αὐτὴ ἡ οὐσία καὶ τὰ ἐκεῖ πάντα οὐσία. Πῶς οὖν οὐ καὶ ἐνταῦθα; Ἢ ἐκεῖ, ὅτι ἓν πάντα, ἐνθάδε δὲ διαληφθέντων τῶν εἰδώλων τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο· ὥσπερ ἐν μὲν τῷ σπέρματι ὁμοῦ πάντα καὶ ἕκαστον πάντα καὶ οὐ χεὶρ χωρὶς καὶ χωρὶς κεφαλή, ἔνθα δὲ χωρίζεται ἀλλήλων· εἴδωλα γὰρ καὶ οὐκ ἀληθῆ. Τὰς οὖν ποιότητας ἐκεῖ φήσομεν οὐσίας διαφορὰς περὶ οὐσίαν οὔσας ἢ περὶ ὄν, διαφορὰς δὲ ποιούσας ἑτέρας οὐσίας πρὸς ἀλλήλας καὶ ὅλως οὐσίας; Ἢ οὐκ ἄτοπον, ἀλλὰ περὶ τῶν τῇδε ποιοτήτων, ὧν αἱ μὲν διαφοραὶ οὐσιῶν, ὡς τὸ δίπουν καὶ τὸ τετράπουν, αἱ δὲ οὐ διαφοραὶ οὖσαι αὐτὸ τοῦτο μόνον ποιότητες λέγονται. Καίτοι τὸ αὐτὸ καὶ διαφορὰ γίγνεται συμπληροῦσα καὶ οὐ διαφορὰ ἐν ἄλλῳ οὐ συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν, συμβεβηκὸς δέ· οἷον τὸ λευκὸν ἐν μὲν κύκνῳ ἢ ψιμυθίῳ συμπληροῦν, ἐν δὲ σοὶ συμβεβηκός.

VI (17).
Despre substanță, sau despre calitate

[1.] Oare ființa se deosebește de substanță? Oare este lipsită de alte <atribute>, pe când substanța ar fi ființa împreună cu celelalte <atribute>, mișcarea, repausul, identitatea și diferența? Și sunt toate acestea elementele substanței?[560] Întregul este o substanță, dar fiecare dintre ele este, în parte, sau ființă, sau mișcare, sau altceva. Atunci, mișcarea este ființă prin accident. Dar, oare, este ea și substanță prin accident, sau este o completare a substanței? Substanța este și mișcare, iar acolo sus toate sunt substanță. De ce, însă, nu e <la fel> și aici jos? Fiindcă acolo sus toate sunt una, pe când aici, dintre imaginile lor care s-au separat, una e ceva, alta e altceva (precum în sămânță toate sunt împreună și fiecare <le cuprinde> pe toate, iar mâna și capul nu sunt separate, dar în <corpul constituit> ele sunt separate reciproc). De fapt, ele sunt imagini și nu există cu adevărat[561]. Să spunem, atunci, că acolo sus calitățile sunt diferențe ale substanței legate de substanță sau de ființă, dar sunt niște diferențe care deosebesc substanțele reciproc și, într-un cuvânt, <chiar le fac> substanțe? <Definiția> este fără sens doar pentru calitățile de aici de jos, dintre care unele sunt diferențe ale substanțelor, ca bipedul și patrupedul[562], pe când altele, care nu sunt diferențe, se numesc doar calități[563]. Chiar aceeași <calitate> poate fi, într-un caz, diferența care completează substanța, iar în altul poate să nu fie această diferență, dacă nu completează substanța, ci doar un accident. De exemplu, în lebădă sau în ceruză, albul este diferența care completează substanța, pe când în tine el este un accident[564].

Ἢ τὸ λευκὸν τὸ μὲν ἐν τῷ λόγῳ συμπληροῦν καὶ οὐ ποιότης, τὸ δὲ ἐν τῇ ἐπιφανείᾳ ποιόν. Ἢ διαιρετέον τὸ ποιόν, ὡς τὸ μὲν οὐσιῶδες ἰδιότης τις οὖσα τῆς οὐσίας, τὸ δὲ μόνον ποιόν, καθ' ὃ ποιὰ οὐσία, τοῦ ποιοῦ οὐ διαλλαγὴν εἰς τὴν οὐσίαν ποιοῦντος οὐδ' ἐκ τῆς οὐσίας, ἀλλ' οὔσης ἤδη καὶ πεπληρωμένης διάθεσίν τινα ἔξωθεν ποιοῦντος καὶ μετὰ τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος προσθήκην, εἴτε περὶ ψυχὴν εἴτε περὶ σῶμα γίγνοιτο. Ἀλλ' εἰ καὶ τὸ ὁρώμενον λευκὸν ἐπὶ τοῦ ψιμυθίου συμπληρωτικὸν εἴη αὐτοῦ; ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ κύκνου οὐ συμπληρωτικόν· γένοιτο γὰρ ἂν καὶ οὐ λευκός, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ ψιμυθίου· καὶ τοῦ πυρὸς δὲ ἡ θερμότης. Ἀλλ' εἴ τις λέγοι τὴν πυρότητα τὴν οὐσίαν εἶναι καὶ ἐπὶ τοῦ ψιμυθίου τὸ ἀνάλογον; Ἀλλ' ὅμως τοῦ ὁρωμένου πυρὸς πυρότης ἡ θερμότης συμπληροῦσα καὶ ἡ λευκότης ἐπὶ τοῦ ἑτέρου. Αἱ αὐταὶ τοίνυν συμπληρώσουσι καὶ οὐ ποιότητες, καὶ οὐ συμπληρώσουσι καὶ οὐ ποιότητες. Καὶ ἄτοπον ἐν μὲν οἷς συμπληροῦσι λέγειν ἄλλο εἶναι, ἐν δὲ οἷς μὴ ἄλλο, τῆς αὐτῆς φύσεως οὔσης. Ἀλλ' ἄρα τοὺς μὲν λόγους τοὺς ποιήσαντας αὐτὰ οὐσιώδεις ὅλους, τὰ δὲ ἀποτελέσματα ἔχειν ἤδη τὰ ἐκεῖ τὶ ἐνταῦθα ποιά, οὐ τί. Ὅθεν καὶ ἁμαρτάνειν ἡμᾶς ἀεὶ περὶ τὸ τὶ ἀπολισθάνοντας ἐν ταῖς ζητήσεσιν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ποιὸν καταφερομένους. Οὐ γὰρ εἶναι τὸ πῦρ ὃ λέγομεν εἰς τὸ ποιὸν ἀφορῶντες, ἀλλὰ τὸ μὲν εἶναι οὐσίαν, ἃ δὲ νῦν βλέπομεν, εἰς ἃ καὶ ἀφορῶντες λέγομεν, ἀπάγειν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ τὶ ὡς ὁρίζεσθαι τὸ ποιόν. Καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν εὐλόγως· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν οὐσίαν εἶναι, ἀλλ' αὐτῆς πάθη. Ὅθεν κἀκεῖνο, πῶς οὐκ ἐξ οὐσιῶν οὐσία. Ἐλέγετο μὲν οὖν, ὅτι οὐ δεῖ τὸ αὐτὸ τὸ γινόμενον εἶναι τοῖς ἐξ ὧν: νῦν δὲ λέγειν δεῖ ὅτι οὐδὲ τὸ γενόμενον οὐσία. Ἀλλὰ πῶς ἐκεῖ ἣν ἐλέγομεν οὐσίαν οὐκ ἐξ οὐσίας λέγοντες; Τὴν γὰρ οὐσίαν φήσομεν ἐκεῖ κυριώτερον καὶ ἀμιγέστερον ἔχουσαν τὸ ὂν εἶναι οὐσίαν, ὡς ἐν διαφοραῖς, ὄντως, μᾶλλον δὲ μετὰ προσθήκης ἐνεργειῶν λεγομένην οὐσίαν, τελείωσιν μὲν δοκοῦσαν εἶναι ἐκείνου, τάχα δ' ἐνδεεστέραν τῇ προσθήκῃ καὶ τῷ οὐχ ἁπλῷ, ἀλλ' ἤδη ἀφισταμένην τούτου.

Astfel, albul care ține de definiție completează substanța și nu este o calitate, pe când cel care aparține unei suprafețe este o calitate. Dar calitatea trebuie divizată în una care constituie o proprietate substanțială aparținând substanței și una care este doar o calitate prin care substanța se califică, deoarece calitatea nu modifică substanța, nici nu derivă din ea, ci, când ea există deja și este realizată, îi produce din afară o anumită dispoziție adăugată la substanța lucrului, fie că se produce în suflet, fie în corp. Dar ce ar fi dacă și albul vizibil pe <suprafața> ceruzei ar fi o completare a <substanței> ei? Într-adevăr, în cazul lebedei, albul nu era <o asemenea> completare, întrucât ar putea să existe și lebede care să nu fie albe. Dar în cazul ceruzei este ca și în cazul căldurii focului. Dar dacă cineva ar spune că igneitatea este substanța <focului>, iar despre ceruză <ar spune> ceva analog? În orice caz, nu e mai puțin adevărat că, în cazul focului vizibil, căldura care îi completează <substanța> este igneitatea, ca și albeața în celălalt caz. În consecință, e vorba de aceleași <proprietăți> care, când completează substanța, nu sunt calități și care, când nu o completează, sunt calități[565]. Și este fără sens să se spună că, în cele care completează substanța, e vorba de altceva decât în cele în care nu o completează, dacă natura lor rămâne aceeași. Dar poate că rațiunile <seminale> care au produs aceste <trăsături> sunt toate substanțiale[566], pe când rezultatele <activității lor> posedă aici jos evidențele[567] de acolo de sus ca pe niște calități, și nu ca pe niște evidențe. De aceea ne și înșelăm mereu în privința evidenței, alunecând pe lângă ea în cercetările noastre și nimerind peste calitate. Într-adevăr, focul nu este ceea ce spunem că este când ne referim la calitatea sa, ci este o substanță, iar cele pe care le vedem când îl numim <foc> ne îndepărtează de evidențe și definesc <doar> calitatea. Iar în cazul celor sensibile, faptul are sens, întrucât nimic sensibil nu este substanță, ci doar afectările ei. De aici se și naște întrebarea: de ce din substanțe nu rezultă o substanță? S-a spus deja[568] că un compus nu trebuie să fie identic <părților componente>, iar acum trebuie să spunem că nici ceea ce devine nu este substanță. Cum <s-ar mai putea> spune, însă, că acolo sus substanța nu este alcătuită din substanțe? Vom spune că acolo sus substanța, având ființa cea mai înaltă și pură, este substanță într-un mod veritabil, ca și diferențele, sau, mai degrabă, că este substanță împreună cu adaosul actelor sale: pe de o parte, o asemenea substanță pare a fi o perfecțiune a aceluia[569], pe de alta, poate că <așa> este mai lipsită de perfecțiune, datorită adaosului și a faptului că nu e simplă, ci este deja îndepărtată de <simplitatea originară>[570].

|2.| Ἀλλὰ περὶ τῆς ποιότητος σκεπτέον τί ὅλως· τάχα γὰρ γνωσθὲν ὅ τι ἐστὶ μᾶλλον παύσει τὰς ἀπορίας. Πρῶτον οὖν ἐκεῖνο ζητητέον, εἰ τὸ αὐτὸ θετέον ὁτὲ μὲν ποιὸν μόνον, ὁτὲ δὲ συμπληροῦν οὐσίαν, οὐ δυσχεράναντας ποιὸν συμπληρωτικὸν οὐσίας εἶναι, ἀλλὰ ποιᾶς μᾶλλον οὐσίας. Δεῖ τοίνυν ἐπὶ τῆς ποιᾶς οὐσίας τὴν οὐσίαν πρὸ τοῦ ποιὰν εἶναι καὶ τὸ τί ἐστι. Τί οὖν ἐπὶ τοῦ πυρὸς πρὸ τῆς ποιᾶς οὐσίας ἡ οὐσία; Ἆρα τὸ σῶμα; Τὸ γένος τοίνυν οὐσία ἔσται, τὸ σῶμα, τὸ δὲ πῦρ σῶμα θερμὸν καὶ οὐκ οὐσία τὸ ὅλον, ἀλλ οὕτω τὸ θερμὸν ἐν αὐτῷ, ὡς καὶ ἐν σοὶ τὸ σιμόν. Ἀφαιρεθείσης τοίνυν θερμότητος καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ κούφου, ἃ δὴ δοκεῖ ποιὰ εἶναι, καὶ ἀντιτυπίας τὸ τριχῇ διαστατὸν καταλείπεται καὶ ἡ ὕλη οὐσία. Ἀλλ' οὐ δοκεῖ· τὸ γὰρ εἶδος μᾶλλον οὐσία. Ἀλλὰ τὸ εἶδος ποιότης. Ἢ οὐ ποιότης, ἀλλὰ λόγος τὸ εἶδος. Τὰ οὖν ἐκ τοῦ λόγου καὶ τοῦ ὑποκειμένου τί ἐστιν; Οὐ γὰρ τὸ ὁρώμενον καὶ τὸ καῖον· τοῦτο δὲ ποιόν. Εἰ μή τις λέγοι τὸ καίειν ἐνέργειαν ἐκ τοῦ λόγου· καὶ τὸ θερμαίνειν καὶ τὸ λευκαίνειν τοίνυν καὶ τὰ ἄλλα ποιήσεις· ὥστε τὴν ποιότητα οὐχ ἕξομεν ὅπου καταλείψομεν. Ἢ ταύτας μὲν οὐ λεκτέον ποιότητας, ὅσαι λέγονται συμπληροῦν οὐσίας, εἴπερ ἐνέργειαι αἱ αὐτῶν ἀπὸ τῶν λόγων καὶ τῶν δυνάμεων τῶν οὐσιωδῶν ἰοῦσαι, ἃ δ' ἐστὶν ἔξωθεν πάσης οὐσίας οὐ πῇ μὲν ποιότητες, ἄλλοις δὲ οὐ ποιότητες φανταζόμεναι, τὸ δὲ περιττὸν μετὰ τὴν οὐσίαν ἔχουσαι, οἷον καὶ ἀρεταὶ καὶ κακίαι καὶ αἴσχη καὶ κάλλη καὶ ὑγίειαι καὶ οὕτως ἐσχηματίσθαι. Καὶ τρίγωνον μὲν καὶ τετράγωνον καθ' αὑτὸ οὐ ποιόν, τὸ δὲ τετριγωνίσθαι ᾗ μεμόρφωται ποιὸν λεκτέον, καὶ οὐ τὴν τριγωνότητα, ἀλλὰ τὴν μόρφωσιν· καὶ τὰς τέχνας δὲ καὶ τὰς ἐπιτηδειότητας· ὥστε εἶναι τὴν ποιότητα διάθεσίν τινα ἐπὶ ταῖς οὐσίαις ἤδη οὔσαις εἴτ' ἐπακτὴν εἴτ' ἐξ ἀρχῆς συνοῦσαν, ἢ εἰ μὴ συνῆν, οὐδὲν ἔλαττον εἶχεν ἡ οὐσία. Ταύτην δὲ καὶ εὐκίνητον καὶ δυσκίνητον εἶναι· ὡς διττὸν εἶναι εἶδος, τὸ μὲν εὐκίνητον, τὸ δὲ ἔμμονον αὐτῆς.

|3.| Τὸ οὖν λευκὸν τὸ ἐπὶ σοὶ θετέον οὐ ποιότητα, ἀλλ' ἐνέργειαν δηλονότι ἐκ δυνάμεως τῆς τοῦ λευκαίνειν, κἀκεῖ

[2.] Trebuie acum să examinăm ce este calitatea în general, căci, aflând aceasta, poate se vor risipi dificultățile. Așadar, trebuie mai întâi să cercetăm dacă același lucru poate fi considerat o dată doar calitate, altă dată o completare a substanței, fără să ne încurce faptul că o calitate completează o substanță, căci mai degrabă substanța <completată este deja> calificată. Dar, în cazul unei substanțe calificate, substanța trebuie să existe înainte de a fi calificată și să aibă o cviditate. Ce este, așadar, substanța focului înainte de a se califica? Să fie corp? Atunci genul, care este corpul, va fi substanță, pe când focul va fi un corp cald, iar întregul nu va fi substanță, ci caldul se va găsi în el tot așa cum cârnia se găsește în tine. Iar dacă înlăturăm căldura, ca și strălucirea și ușurința care, de bună seamă, par să fie calități, ca și rezistența, rămâne doar întinderea tridimensională; substanța ar fi deci materia, deși nu pare a fi, căci substanță este mai degrabă forma[571]. Iar forma este calitate; sau, dacă nu este calitate, este o rațiune <seminală>. Dar ce sunt aceste lucruri <compuse> din rațiune și substrat? Căci nu sunt <aspectul> vizibil și arzător <al focului>, fiindcă ele sunt calități. Dacă nu cumva cineva ar spune că arderea este un act ce provine din rațiunea <seminală a focului> și, tot așa, că încălzirea, albirea, ca și toate celelalte sunt acțiuni generatoare, încât nu vom mai ști ce să lăsăm pe seama calității. Într-adevăr, pe toate acestea, despre care se spune că vin să completeze substanța, nu trebuie să le numim calități, dat fiind faptul că sunt acte care provin din înseși rațiunile <seminale ale lucrurilor> și din puterile lor substanțiale. <Calitatea este>, în schimb, ceva aflat cu totul în afara substanței și nu ceea ce uneori pare să fie o calitate, iar alteori nu, fiind de fapt ceva în plus față de substanță, așa cum sunt virtuțile și viciile, urâțenia și frumusețea, sănătatea sau faptul de a fi configurat într-un anume fel. (Triunghiul și patrulaterul în sine nu sunt o calitate, însă faptul de a fi primit forma unui triunghi trebuie numit calitate[572]: nu triunghiularitatea, ci configurarea.) <Mai sunt calități> artele și deprinderile cuiva, încât calitatea este o anumită dispoziție aflată în substanțele existente deja, care este fie dobândită, fie aparține substanței de la început <dar>, dacă nu i se alătură substanței, ea nu pierde nimic. Această <dispoziție> se poate modifica mai ușor sau mai greu: există astfel două specii <de calități>: cea schimbătoare și cea constantă.

[3.] Așadar, trebuie susținut că, pentru tine, albul nu este o calitate, ci un act provenit evident din potența de a albi, și că acolo sus

πάσας τὰς λεγομένας ποιότητας ἐνεργείας τὸ ποιὸν λαβούσας παρὰ τῆς ἡμετέρας δόξης τῷ ἰδιότητα εἶναι ἑκάστην οἷον διοριζούσας τὰς οὐσίας πρὸς ἀλλήλας καὶ πρὸς ἑαυτὰς ἴδιον χαρακτῆρα ἐχούσας. Τί οὖν διοίσει ποιότης ἡ ἐκεῖ; Ἐνέργειαι γὰρ καὶ αὗται. Ἢ ὅτι μὴ οἷόν τί ἐστι δηλοῦσιν οὐδὲ ἐναλλαγὴν τῶν ὑποκειμένων οὐδὲ χαρακτῆρα, ἀλλ' ὅσον μόνον τὴν λεγομένην ποιότητα ἐκεῖ ἐνέργειαν οὖσαν· ὥστε τὸ μέν, ὅταν ἰδιότητα οὐσίας ἔχῃ, δῆλον αὐτόθεν ὡς οὐ ποιόν, ὅταν δὲ χωρίσῃ ὁ λόγος τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἴδιον οὐκ ἐκεῖθεν ἀφελών, ἀλλὰ μᾶλλον λαβὼν καὶ γεννήσας ἄλλο, ἐγέννησε ποιὸν οἷον μέρος οὐσίας λαβὼν τὸ ἐπιπολῆς φανὲν αὐτῷ. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲν κωλύει καὶ τὴν θερμότητα τῷ σύμφυτον εἶναι τῷ πυρὶ εἶδός τι εἶναι τοῦ πυρὸς καὶ ἐνέργειαν καὶ οὐ ποιότητα αὐτοῦ, καὶ αὖ ἄλλως ποιότητα, μόνην δὲ ἐν ἄλλῳ ληφθεῖσαν οὐκέτι μορφὴν οὐσίας οὖσαν, ἀλλὰ ἴχνος μόνον καὶ σκιὰν καὶ εἰκόνα ἀπολιποῦσαν αὐτῆς τὴν οὐσίαν, ἧς ἡ ἐνέργεια, ποιότητα εἶναι. Ὅσα οὖν συμβέβηκε καὶ μὴ ἐνέργεια καὶ εἴδη οὐσιῶν μορφάς τινας παρεχόμενα, ποιὰ ταῦτα· οἷον καὶ αἱ ἕξεις καὶ διαθέσεις ἄλλαι τῶν ὑποκειμένων λεκτέαι ποιότητες, τὰ δὲ ἀρχέτυπα αὐτῶν, ἐν οἷς πρώτως ἐστίν, ἐνεργείας ἐκείνων. Καὶ οὐ γίνεται ταὐτὸ ποιότης καὶ οὐ ποιότης, ἀλλὰ τὸ ἀπηρημωμένον οὐσίας ποιόν, τὸ δὲ σὺν ταύτῃ οὐσίαν ἢ εἶδος ἢ ἐνέργειαν· οὐδὲν γάρ ἐστι ταὐτὸν ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἄλλῳ μόνον ἐκπεσὸν τοῦ εἶδος καὶ ἐνέργεια εἶναι. Ὁ μέντοι μηδέποτε εἶδος ἄλλου, ἀλλὰ συμβεβηκὸς ἀεί, καθαρῶς ποιότης καὶ μόνον τοῦτο.

toate calităţile despre care am vorbit sunt acte care, ni se pare nouă, primesc <natura> calităţii pentru că fiecare este o proprietate, adică sunt cele care disting substanţele, atât reciproc cât şi în sine, având un caracter propriu. Ce este, atunci, diferit la calitate, acolo sus, dacă şi cele de aici de jos sunt acte? <Cele de aici> nu manifestă evidentitatea <unei substanţe>, nici diferenţierea substraturilor[573], nici caracterul <particular>, ci numai ceea ce noi numim calitate, care acolo sus este un act. În consecinţă, când un lucru posedă o proprietate a unei substanţe, e limpede că el nu este ceva de felul unei calităţi, dar când raţiunea izolează propriul aflat în asemenea lucruri, fără a-l extrage de acolo, ci mai degrabă considerând şi dând naştere altcuiva, ea dă naştere unei calităţi, întrucât consideră ceea ce este vizibil doar superficial în <lucrul> acela, ca pe o parte dintr-o substanţă. Iar dacă este astfel, nimic nu se opune ca şi căldura, prin faptul că este inerentă focului, să fie o anumită formă a focului şi să fie un act, iar nu o calitate a lui, şi ca apoi, în alt mod, să fie o calitate. <Atunci>, însă, este luată în considerare separat de lucrul în care există, fără a mai fi forma unei substanţe, ci este o calitate, pentru că e doar o urmă, o umbră şi o imagine care şi-a abandonat propria substanţă, al cărei act era. Prin urmare, toate câte sunt accidente, iar nu acte şi specii ale substanţelor care să le dea acestora anumite forme, sunt <doar> calităţi. De exemplu, habitudinile şi celelalte dispoziţii ale subiecţilor trebuie numite calităţi, pe când modelele lor inteligibile, în care se găsesc mai întâi, sunt acte. Şi nu se poate ca acelaşi <lucru> să fie şi să nu fie o calitate, ci ceea ce este lipsit de substanţă este calitate, pe când ceea ce e legat de ea este substanţă, formă sau act. Căci nimic nu rămâne identic <când se află> în sine şi <când se află> în altceva, decăzând din rangul de formă şi act. Într-adevăr, ceea ce nu este niciodată forma <unui subiect>, ci este mereu accidentul acestuia, este o calitate pură şi nimic mai mult.

VII (37).

Περὶ τῆς δι᾽ ὅλων κράσεως

|1.| Περὶ τῆς δι᾽ ὅλων λεγομένης τῶν σωμάτων κράσεως ἐπισκεπτέον. Ἆρα ἐνδέχεται ὅλον δι᾽ ὅλου ὑγρὸν ὑγρῷ συμμιχθὲν ἑκάτερον δι᾽ ἑκατέρου ἢ θάτερον διὰ θατέρου χωρεῖν; Διαφέρει γὰρ οὐδὲν ὁποτερωσοῦν, εἰ γίγνοιτο. Οἱ μὲν γὰρ τῇ παραθέσει διδόντες ὡς μιγνύντες μᾶλλον ἢ κιρνάντες ἑατέοι, εἴπερ δεῖ τὴν κρᾶσιν ὁμοιομερὲς τὸ πᾶν ποιεῖν, καὶ ἕκαστον μέρος τὸ σμικρότατον ἐκ τῶν κεκρᾶσθαι λεγομένων εἶναι. Οἱ μὲν οὖν τὰς ποιότητας μόνας κιρνάντες, τὴν δὲ ὕλην παρατιθέντες ἑκατέρου τοῦ σώματος καὶ ἐπ᾽ αὐτῶν ἐπάγοντες τὰς παρ᾽ ἑκατέρου ποιότητας πιθανοὶ ἂν εἶεν τῷ διαβάλλειν τὴν δι᾽ ὅλων κρᾶσιν τῷ τε εἰς τομὰς τὰ μεγέθη συμβαίνειν τῶν ὄγκων ἰέναι, εἰ μηδὲν διάλειμμα μηδετέρῳ τῶν σωμάτων γίνοιτο, εἰ συνεχὴς ἔσται ἡ διαίρεσις τῷ κατὰ πᾶν τὴν διάδυσιν γίνεσθαι θατέρῳ εἰς θάτερον, καὶ δή, ὅταν τὰ κραθέντα μείζω τόπον κατέχῃ ἢ θάτερον καὶ τοσοῦτον, ὅσον συνελθόντα τὸν ἑκατέρου τόπον. Καίτοι, εἰ δι᾽ ὅλου ὅλον ἦν διεληλυθός, τὸν τοῦ ἑτέρου ἔδει, φασί, μένειν τὸν αὐτόν, εἰς ὃ θάτερον ἐνεβλήθη. Οὗ δὲ μὴ μείζων ὁ τόπος γίνεται, ἀέρος τινὰς ἐξόδους αἰτιῶνται, ἀνθ᾽ ὧν εἰσέδυ θάτερον. Καὶ τὸ σμικρὸν δὲ ἐν τῷ μείζονι πῶς ἂν ἐκταθὲν

VII (37).
Despre amestecul total

[1.] Să examinăm aşa-numitul amestec total al corpurilor[574]. Oare, dacă amestecăm total un lichid cu altul, pot <trece> fiecare în celălalt şi să se întrepătrundă? Oricum, dacă s-ar întâmpla aşa, cele două <procese> nu s-ar deosebi. Într-adevăr, cei care suprapun <amestecul> cu juxtapunerea[575], ca şi cum ar fi mai degrabă o reunire decât un amestec, trebuie lăsaţi deoparte[576], dacă amestecul trebuie într-adevăr să producă un întreg omogen şi dacă fiecare parte, fie şi cea mai mică, trebuie să rezulte din amestecul <corpurilor> amintite. Pe de altă parte, cei care <cred> că se amestecă doar calităţile[577], pe când materia fiecărui corp se juxtapune, iar calităţile care provin de la fiecare din <elemente> intră în ele, ar putea avea dreptate când resping <teoria> amestecului total, <spunând> că ea ar însemna ca mărimile părţilor să dispară în diviziuni, dacă nu ar exista nici un interval <ocupat doar> de unul din cele două corpuri, dacă diviziunea ar fi continuă, prin pătrunderea completă a unuia din cele două <corpuri> în celălalt[578]. Apoi, de câte ori <corpurile> amestecate ocupă un loc mai mare decât fiecare dintre ele <separat, acest loc este> la fel de mare ca locul <rezultat din> reunirea <celor ocupate> de fiecare, deşi, spun ei, ar fi trebuit ca <volumul> corpului în care celălalt a fost introdus să rămână acelaşi[579], dacă penetrarea ar fi fost totală. Dacă volumul lui nu devine mai mare, ei iau drept cauză aerul ieşit <din primul corp>, în locul căruia s-ar fi strecurat al doilea. Şi apoi, cum ar putea un <corp> mai mic să pătrundă într-unul mai mare

δι' ὅλου χωρήσειε; Καὶ πολλὰ ἄλλα λέγουσιν. Οἱ δ' αὖ, οἱ τὴν δι' ὅλων κρᾶσιν εἰσάγοντες, τέμνεσθαι μὲν καὶ μὴ εἰς τομὰς ἀναλίσκεσθαι λέγειν ἂν δύναιντο καὶ δι' ὅλων τῆς κράσεως γιγνομένης, ἐπεὶ καὶ τοὺς ἱδρῶτας οὐ τοῦ σώματος τομὰς ποιεῖν οὐδ' αὖ κατατετρῆσθαι φήσουσι. Καὶ γὰρ εἴ τις λέγοι μηδὲν κωλύειν τὴν φύσιν οὕτω πεποιηκέναι τοῦ διιέναι τοὺς ἱδρῶτας χάριν, ἀλλ' ἐπὶ τῶν τεχνητῶν, ὅταν λεπτὰ ᾖ καὶ συνεχῆ, ὁρᾶσθαι τὸ ὑγρὸν δι' ὅλου δεῦον αὐτὰ καὶ διαρρεῖν ἐπὶ θάτερα τὸ ὑγρόν. Ἀλλὰ σωμάτων ὄντων πῶς οἷόν τε τοῦτο γίγνεσθαι; Ὡς διιέναι μὴ τέμνοντα ἐπινοῆσαι οὐ ῥᾴδιον· τέμνοντα δὲ κατὰ πᾶν ἀναιρήσει ἄλληλα δηλονότι. Τὰς δὲ αὔξας ὅταν λέγωσι μὴ γίνεσθαι πολλαχοῦ, διδόασι τοῖς ἑτέροις ἀέρων ἐξόδους αἰτιᾶσθαι. Πρός τε τὴν τῶν τόπων αὔξην χαλεπῶς μέν, ὅμως δὲ τί κωλύει λέγειν συνεισφερομένου ἑκατέρου σώματος καὶ τὸ μέγεθος μετὰ τῶν ἄλλων ποιοτήτων ἐξ ἀνάγκης τὴν αὔξην γίνεσθαι; Μὴ γὰρ μηδὲ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὥσπερ οὐδὲ τὰς ἄλλας ποιότητας, καὶ ὥσπερ ἐκεῖ ποιότητος ἄλλο εἶδος μικτὸν ἐξ ἀμφοῖν, οὕτω καὶ μέγεθος ἄλλο, οὗ δὴ τὸ μίγμα ποιεῖ τὸ ἐξ ἀμφοῖν μέγεθος. Ἀλλ' εἰ ἐνταῦθ ἂν πρὸς αὐτοὺς οἱ ἕτεροι λέγοιεν, ὡς, εἰ μὲν ἡ ὕλη τῇ ὕλῃ παράκειται, καὶ ὁ ὄγκος τῷ ὄγκῳ, ᾧ σύνεστι τὸ μέγεθος, τὸ ἡμέτερον ἂν λέγοιτε· εἰ δὲ δι' ὅλου καὶ ἡ ὕλη μετὰ τοῦ ἐπ' αὐτῇ πρώτως μεγέθους, οὕτως ἂν γένοιτο οὐχ ὡς γραμμὴ γραμμῇ ἐφεξῆς ἂν κέοιτο τῷ κατὰ τὰ πέρατα τοῖς σημείοις ἑαυτῶν συνάψαι, οὗ δὴ αὔξη ἂν γίνοιτο, ἀλλ' ἐκείνως ὡς ἂν γραμμὴ γραμμῇ ἐφαρμοσθείη, ὥστε αὔξην μὴ γίνεσθαι. Τὸ δ' ἔλαττον διὰ παντὸς τοῦ μείζονος καὶ μεγίστου τὸ μικρότατον καὶ ἐφ' ὧν φανερὸν ὅτι κίρναται. Ἐπὶ γὰρ τῶν ἀδήλων ἔξεστι λέγειν μὴ εἰς πᾶν φθάνειν, ἀλλ' ἐφ' ὧν γε φανερῶς συμβαίνει, λέγοιτο ἄν. Καὶ λέγοιεν ἐκτάσεις τῶν ὄγκων, οὐ σφόδρα πιθανὰ λέγοντες εἰς τοσοῦτον τὸν σμικρότατον ὄγκον ἐκτείνοντες· οὐδὲ γὰρ μεταβάλλοντες τὸ σῶμα μέγεθος αὐτῷ πλέον διδόασιν, ὥσπερ εἰ ἐξ ὕδατος ἀὴρ γίγνοιτο.

şi să se întindă în el în întregime?[580] Şi multe altele mai spun ei. În schimb, cei care propun amestecul universal ar putea spune <despre mărimi> că sunt divizate într-adevăr, dar că nu sunt nimicite prin diviziune, chiar dacă amestecul este total, de vreme ce, spun ei, nici sudoarea nu produce tăieturi în corp, iar la rândul ei nu este străpunsă de el[581]. Într-adevăr, chiar dacă cineva ar spune că nimic nu împiedică natura să facă sudoarea capabilă să traverseze <corpul>, totuşi <la fel sunt> şi obiectele artizanale, când sunt subţiri şi continue, încât se poate vedea cum <elementul> umed le înmoaie cu totul şi trece prin ele. Dar cum poate avea loc aceasta în cazul corpurilor? Căci nu e uşor de conceput cum <unul> îl traversează <pe celălalt> fără a-l divide. Or, e evident că, dacă se divid, <corpurile> se vor distruge în întregime reciproc[582]. Iar când <mai> spun[583] că, adesea, <volumul amestecului> nu creşte, ei le oferă adversarilor <ocazia> de a invoca drept cauză ieşirea aerului <din corp>. Şi, chiar dacă <teoria amestecului total> e ceva mai greu <de susţinut> dacă volumul corpurilor creşte, ce îi împiedică să spună că creşterea trebuie să se producă întrucât fiecare din cele două corpuri aduce laolaltă şi mărimea, pe lângă celelalte calităţi? Căci mărimea nu dispare <în amestec>, aşa cum nu <dispar> nici celelalte calităţi, ci, după cum, în cazul celorlalte, se naşte o nouă specie de calitate din amestecul celorlalte două, tot aşa <se va naşte> şi o nouă mărime. Amestecul mărimii produce o mărime din celelalte două[584]. Dar, dacă <e aşa>, atunci adversarii ar putea răspunde astfel: „*dacă materia se juxtapune materiei, iar o parte altei părţi, (mărimea însoţindu-le), voi expuneţi <doctrina> noastră*“[585]. Iar dacă şi materia, împreună cu mărimea ei primitivă, <se amestecă> în întregime, <acest lucru> nu seamănă cu o linie aşezată în continuarea alteia, astfel încât capetele lor să se atingă la extremităţi şi să rezulte o creştere, ci cu o linie potrivită peste alta, încât nu mai rezultă nici o creştere. Iar <corpul> mai mic <se contopeşte> cu cel mai mare, chiar şi unul foarte mic cu unul foarte mare şi din ele rezultă evident un amestec. Căci, dacă <amestecul> nu este evident, se poate spune <despre corpul mai mic> că nu se întinde în întregime <în celălalt>, dar dacă el este evident, nu s-ar putea spune <aşa ceva>[586]. În fine, vorbind despre întinderile celor două corpuri, <aceşti adversari> ar putea spune[587] că este imposibilă pentru corpul mai mic o atât de mare întindere. Căci fără a schimba <măcar natura> corpului, <adepţii amestecului total> îi dau o mărime mai mare, ca şi când aerul s-ar naşte din apă[588].

|2.| Τοῦτο δὲ αὐτὸ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ ζητητέον, τί συμβαίνει, ὅταν ὅσπερ ἦν ὄγκος ὕδατος ἀὴρ γίγνηται, πῶς τὸ μεῖζον ἐν τῷ γενομένῳ· νῦν δὲ τὰ μὲν εἰρήσθω πολλῶν καὶ ἄλλων παρ᾽ ἑκατέρων λεγομένων. Ἡμεῖς δὲ ἐφ᾽ ἑαυτῶν σκοπῶμεν τί χρὴ λέγειν περὶ τούτου, τίς δόξα σύμφωνος τοῖς λεγομένοις ἢ καὶ τίς ἄλλη παρὰ τὰς νῦν λεγομένας φανεῖται. Ὅταν τοίνυν διὰ τοῦ ἐρίου ῥέῃ τὸ ὕδωρ ἢ βίβλος ἐκστάζῃ τὸ ἐν αὐτῇ ὕδωρ, πῶς οὐ τὸ πᾶν ὑδάτινον σῶμα δίεισι δι᾽ αὐτῆς; Ἢ καὶ ὅταν μὴ ῥέῃ, πῶς συνάψομεν τὴν ὕλην τῇ ὕλῃ καὶ τὸν ὄγκον τῷ ὄγκῳ, τὰς δὲ ποιότητας μόνας ἐν συγκράσει ποιησόμεθα; Οὐ γὰρ δὴ ἔξω τῆς βίβλου ἡ τοῦ ὕδατος ὕλη παρακείσεται οὐδ᾽ αὖ ἕν τισι διαστήμασιν αὐτῆς· πᾶσα γὰρ ὑγρά ἐστι καὶ οὐδαμοῦ ὕλη κενὴ ποιότητος. Εἰ δὲ πανταχοῦ ἡ ὕλη μετὰ τῆς ποιότητος, πανταχοῦ τῆς βίβλου τὸ ὕδωρ. Ἢ οὐ τὸ ὕδωρ, ἀλλ᾽ ἡ τοῦ ὕδατος ποιότης. Ἀλλὰ ποῦ ὄντα τοῦ ὕδατος; Πῶς οὖν οὐχ ὁ αὐτὸς ὄγκος; Ἢ ἐξέτεινε τὴν βίβλον τὸ προστεθέν· ἔλαβε γὰρ μέγεθος παρὰ τοῦ εἰσελθόντος. Ἀλλ᾽ εἰ ἔλαβε, προσετέθη τις ὄγκος· εἰ δὲ προσετέθη, οὐ κατεπόθη ἐν τῷ ἑτέρῳ, δεῖ οὖν ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ τὴν ὕλην εἶναι. Ἢ τί κωλύει, ὥσπερ δίδωσι τῆς ποιότητος καὶ λαμβάνει σῶμα θάτερον παρὰ θατέρου, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ μεγέθους; Ποιότης μὲν γὰρ ποιότητι συνελθοῦσα οὐκ ἐκείνη οὖσα, ἀλλὰ μετ᾽ ἄλλης, ἐν τῷ μετ᾽ ἄλλης εἶναι οὐ καθαρὰ οὖσα οὐκ ἔστι παντελῶς ἐκείνη, ἀλλὰ ἠμαύρωται· μέγεθος δὲ συνελθὸν ἄλλῳ μεγέθει οὐκ ἀφανίζεται. Τὸ δὲ σῶμα χωροῦν διὰ σώματος πάντως τομὰς ποιεῖν πῶς λέγεται, ἐπιστήσειεν ἄν τις· ἐπεὶ καὶ αὐτοὶ τὰς ποιότητας τὰς διὰ τῶν σωμάτων χωρεῖν λέγομεν καὶ οὐ τομὰς ποιεῖν. Ἢ ὅτι ἀσώματοι. Ἀλλ᾽ εἰ ἡ ὕλη καὶ αὐτὴ ἀσώματος, διὰ τί τῆς ὕλης ἀσωμάτου οὔσης καὶ τῶν ποιοτήτων, εἰ τοιαῦται εἶεν ὡς ὀλίγαι εἶναι, οὐ μετὰ τῆς ὕλης τὸν αὐτὸν τρόπον διίασι; Μὴ διιέναι δὲ τὰ στερεά, ὅτι τοιαύτας ἔχει τὰς ποιότητας ὡς κωλυθῆναι διιέναι. Ἢ πολλὰς ὁμοῦ ἀδυνατεῖν μετὰ τῆς ὕλης ποιεῖν τοῦτο; Εἰ μὲν οὖν τὸ πλῆθος τῶν ποιοτήτων τὸ πυκνὸν λεγόμενον σῶμα ποιεῖ, τὸ πλῆθος ἂν εἴη αἴτιον· εἰ δὲ πυκνότης ἰδία ποιότης

[2.] Această <problemă> trebuie examinată separat: ce se petrece când o masă care fusese apă devine aer şi cum se măreşte ea? De fapt, să ne mulţumim cu cele care au fost spuse, <deşi > ar mai fi încă multe argumente aduse de ambele părţi. Iar noi să cercetăm pe cont propriu ce trebuie spus despre acest <subiect>, ce opinie care să concorde cu cele spuse, sau ce altă <opinie> pe lângă cele spuse până acum se mai arată. Aşadar, când apa curge prin lână[589], sau o carte lasă să se scurgă picătură cu picătură apa îmbibată în ea, cum <putem> nega că întreg corpul apei trece prin carte? Chiar şi când nu se scurge, cum vom <putea pune> materia <unui corp> să atingă doar <materia celuilalt>, masa <unuia> masa <celuilalt> şi să concepem numai calităţile lor în amestec?[590] Căci materia apei nu este doar juxtapusă la exteriorul cărţii şi nici nu <se va afla doar> în anumite intervale ale ei, întrucât cartea este în întregime umedă şi materia ei nu este lipsită nicăieri de <această> calitate. Dar dacă materia <cărţii> este însoţită pretutindeni de <această> calitate, întreaga carte <va fi plină> de apă. Nu de apă, ci de calitatea apei. Dar apa, atunci, unde se găseşte? Şi de ce masa <cărţii> nu <a rămas> aceeaşi? <Apa> adăugată a mărit <masa> cărţii, întrucât ea a primit mărime de la <apa> intrată în ea. Dacă s-a mărit, <înseamnă că> i s-a adăugat o masă, iar dacă i s-a adăugat, <înseamnă că> nu a fost absorbită de cealaltă. Aşadar, materia <celor două mase> trebuie să ocupe locuri diferite. Dar ce se opune ca, aşa cum un corp dă şi primeşte din calitatea celuilalt, tot aşa <să se întâmple> şi cu mărimea? Căci o calitate adăugată altei calităţi nu <mai este> cea care era <înainte>, ci, pentru că în această asociere nu mai este pură, fiind cu aceea, ea nu mai este cu totul cea de mai înainte, ci este mai ştearsă. O mărime, în schimb, dacă este adăugată alteia, nu dispare. Apoi, cineva ar putea întreba de ce se spune că un corp pătruns în întregime în alt corp îl divide; căci noi, de fapt, spunem despre calităţi că străbat corpurile fără a le divide, deoarece calităţile sunt incorporale. Dar dacă materia este şi ea incorporală[591], fiindcă atât materia cât şi calităţile sunt incorporale, iar dacă aceste calităţi sunt numeric puţine, de ce calităţile nu traversează <corpul> la fel cu materia lor?[592] Cauza pentru care nu traversează corpurile solide este că ele au nişte calităţi care împiedică penetrarea lor[593]. Sau, <poate că> este imposibil ca atâtea <calităţi> să pătrundă simultan cu materia lor. Aşadar, dacă mulţimea calităţilor ar face ceea ce se cheamă un corp dens, atunci <această> mulţime <de calităţi> ar fi cauza. Dar, dacă <această> densitate este o calitate proprie <corpului>, cum este şi cea pe care

ἐστίν, ὥσπερ καὶ ἣν λέγουσι σωματότητα, ἰδία ποιότης· ὥστε οὐχ ᾗ ποιότητες τὴν μίξιν ποιήσονται, ἀλλ' ᾗ τοιαίδε, οὐδ' αὖ ἡ ὕλη ᾗ ὕλη οὐ μιχθήσεται, ἀλλ' ᾗ μετὰ τοιᾶσδε ποιότητος, καὶ μάλιστα, εἰ μέγεθος οἰκεῖον οὐκ ἔχει, ἀλλ' ἢ μὴ ἀποβαλοῦσα τὸ μέγεθος. Ταῦτα μὲν οὖν ἔστω καὶ οὕτω διηπορημένα.

[3.] Ἐπεὶ δὲ ἐμνήσθημεν σωματότητος, ἐπισκεπτέον πότερα ἡ σωματότης ἐστὶ τὸ ἐκ πάντων συγκείμενον ἢ εἶδός τι ἡ σωματότης καὶ λόγος τις, ὃς ἐγγενόμενος τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ. Εἰ μὲν οὖν τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τὸ ἐκ πασῶν τῶν ποιοτήτων σὺν ὕλῃ, τοῦτο ἂν εἴη ἡ σωματότης. Καὶ εἰ λόγος δὲ εἴη ὃς προσελθὼν ποιεῖ τὸ σῶμα, δηλονότι ὁ λόγος ἐμπεριλαβὼν ἔχει τὰς ποιότητας ἁπάσας. Δεῖ δὲ τὸν λόγον τοῦτον, εἰ μή ἐστιν ἄλλως ὥσπερ ὁρισμὸς δηλωτικὸς τοῦ τί ἐστι τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ λόγος ποιῶν πρᾶγμα, μὴ τὴν ὕλην συμπεριειληφέναι, ἀλλὰ περὶ ὕλην λόγον εἶναι καὶ ἐγγενόμενον ἀποτελεῖν τὸ σῶμα, καὶ εἶναι μὲν τὸ σῶμα ὕλην καὶ λόγον ἐνόντα, αὐτὸν δὲ εἶδος ὄντα ἄνευ ὕλης ψιλὸν θεωρεῖσθαι, κἂν ὅτι μάλιστα ἀχώριστος αὐτὸς ᾖ. Ὁ γὰρ χωριστὸς ἄλλος, ὁ ἐν νῷ· ἐν νῷ δέ, ὅτι καὶ αὐτὸς νοῦς. Ἀλλὰ ταῦτα ἄλλοθι.

ei o numesc corporeitate, atunci <cauza stă> în această calitate proprie. Astfel, nu calitățile ca atare admit amestecul, ci <doar> anumite calități, și nu materia ca materie refuză amestecul, ci doar cea dotată cu o anumită calitate, cu atât mai mult cu cât <materia> nu are mărime proprie, deși nu refuză mărimea. Ajungă, deci, cele <spuse> pentru discutarea acestor probleme dificile.

|3.| Dar, fiindcă am menționat corporeitatea, trebuie să cercetăm dacă ea este un compus al tuturor <calităților corpului> sau dacă este o anumită formă și rațiune <seminală> care, venind în materie, produce corpul. Dacă corpul este într-adevăr un compus al tuturor calităților cu materia, corporeitatea ar putea fi un asemenea <compus>. Dar, dacă ar fi o rațiune <seminală>, care produce corpul adăugându-se <materiei>, este limpede că rațiunea <seminală> are, cuprinzându-le, toate calitățile. Dar această rațiune, dacă nu se reduce la o definiție care să arate ce este un lucru, ci este rațiunea lui producătoare, nu trebuie cuprindă materia, ci să fie o rațiune legată de materie și care produce corpul venind <în ea>. Iar corpul este <constituit din> materia și rațiunea aflată în ea. Rațiunea, fiind o formă, poate fi considerată ca atare, fără materie, chiar dacă, de fapt, nu este separată. Căci alta este rațiunea separată aflată în intelect. Ea este în intelect pentru că ea însăși este intelect. Dar pe acestea <le vom trata> în altă parte[594].

VIII (35).
Περὶ ὀράσεως ἢ πῶς τὰ πόρρω μικρὰ φαίνεται

|1.| Ἆρα τὰ πόρρω φαίνεται ἐλάττω καὶ τὰ πολὺ ἀφεστηκότα ὀλίγον δοκεῖ ἔχειν τὸ μεταξύ, τὰ δ᾽ ἐγγύθεν ἡλίκα ἐστὶ φαίνεται, καὶ ὅσην ἔχει τὴν ἀπόστασιν; Ἐλάττω μὲν δοκεῖ τοῖς ὁρῶσι τὰ πόρρω, ὅτι συναιρεῖσθαι πρὸς τὴν ὄψιν ἐθέλει καὶ πρὸς τὸ μέγεθος τῆς κόρης τὸ φῶς. Καὶ ὅσῳ ἂν πόρρω ἡ ὕλη ᾖ τοῦ ὁρωμένου, τόσῳ τὸ εἶδος οἷον μεμονωμένον ἀφικνεῖται γινομένου καὶ τοῦ πηλίκου εἴδους καὶ αὐτοῦ καὶ ποιοῦ, ὡς τὸν λόγον αὐτοῦ ἀφικνεῖσθαι μόνον. Ἢ καί, ὅτι τὸ μὲν μέγεθος ἐν διεξόδῳ καὶ ἐπελεύσει καθ᾽ ἕκαστον μέρος ὅσον ἐστὶν αἰσθανόμεθα· παρεῖναι οὖν δεῖ αὐτὸ καὶ πλησίον εἶναι, ἵνα γνωσθῇ ὅσον. Ἢ καί, ὅτι κατὰ συμβεβηκὸς ὁρᾶται τὸ μέγεθος τοῦ χρώματος πρώτως θεωρουμένου· πλησίον μὲν οὖν ὅσον κέχρωσται γινώσκεται, πόρρω δὲ ὅτι κέχρωσται, τὰ δὲ μέρη κατὰ ποσὸν συναιρούμενα οὐκ ἀκριβῆ δίδωσι τὴν τοῦ ποσοῦ διάγνωσιν· ἐπεὶ καὶ τὰ χρώματα αὐτὰ ἀμυδρὰ προσέρχεται. Τί οὖν θαυμαστόν, εἰ καὶ τὰ μεγέθη, ὥσπερ καὶ αἱ φωναὶ ἐλάττους, ὅσῳ ἂν τὸ εἶδος αὐτῶν ἀμυδρὸν ᾖ; Εἶδος γὰρ κἀκεῖ ἡ ἀκοὴ ζητεῖ, τὸ δὲ μέγεθος κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνεται. Ἀλλὰ περὶ τῆς ἀκοῆς, εἰ τὸ μέγεθος κατὰ

VIII (35).
Despre văz, sau de ce <obiectele> îndepărtate par mici

[1.] Oare de ce <obiectele> îndepărtate par mai mici şi, când sunt separate <de noi> de o distanţă mare, par a fi aproape, pe când cele apropiate par la fel de mari sau de mici <pe cât sunt de fapt> şi <par a fi> la adevărata lor distanţă?[595] Cele îndepărtate par mai mici pentru cei care le privesc pentru că lumina tinde să se contracteze în ochi şi <să se ajusteze> mărimii pupilei[596]; şi cu cât materia <obiectului> vizibil este mai îndepărtată, cu atât forma lui ajunge <la ochi> izolată <de materie> (deşi cantitatea însăşi, asemeni calităţii, este o formă) astfel încât numai raţiunea obiectului ajunge <la ochi>[597]. Sau, fiindcă percepem în desfăşurare şi treptat, bucată cu bucată, o mărime reală. Atunci, ar trebui ca obiectul însuşi să fie prezent şi să fie aproape, pentru a-i cunoaşte <adevărata> mărime[598]. În fine, poate şi pentru că mărimea este percepută accidental[599], întrucât culoarea este ceea ce e vizibil mai întâi. Atunci, dacă <un obiect> este apropiat, ne dăm seama cât este de colorat, dar când este departe <ne dăm seama doar> că este colorat, pe când părţile sale, cum au mărimea contractată, nu ne oferă cunoaşterea precisă a mărimii sale, fiindcă până şi culorile însele ajung şterse <la noi>. Ce este, aşadar, de mirare, dacă şi mărimile, ca şi sunetele, sunt cu atât mai mici cu cât forma lor ajunge mai ştearsă? Căci, şi în cazul sunetelor, auzul caută să cunoască o formă, iar mărimea o percepe accidental. Dar <este discutabil>[600] dacă, în cazul auzului,

συμβεβηκός· τίνι γὰρ πρώτως τὸ ἐν τῇ φωνῇ μέγεθος, ὥσπερ δοκεῖ τῇ ἁφῇ τὸ ὁρώμενον; Ἢ τὸ δοκοῦν μέγεθος ἡ ἀκοὴ οὐ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλὰ κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, οὐ κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ σφόδρα, ὡς καὶ ἡ γεῦσις τὸ σφόδρα τοῦ γλυκέος οὐ κατὰ συμβεβηκός· τὸ δὲ κυρίως μέγεθος φωνῆς τὸ ἐφ' ὅσον: τοῦτο δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἐκ τοῦ σφόδρα σημήνειεν ἄν, οὐκ ἀκριβῶς δέ. Τὸ μὲν γὰρ σφόδρα ἑκάστῳ τὸ αὐτό, τὸ δὲ εἰς πλῆθος εἰς ἅπαντα τὸν τόπον, ὃν ἐπέσχεν. Ἀλλ' οὐ σμικρὰ τὰ χρώματα, ἀλλ' ἀμυδρά, τὰ δὲ μεγέθη σμικρά. Ἢ ἐν ἀμφοτέροις κοινὸν τὸ ἧττον ὅ ἐστι· χρῶμα μὲν οὖν τὸ ἧττον ἀμυδρόν, μέγεθος δὲ τὸ ἧττον σμικρόν, καὶ ἑπόμενον τῷ χρώματι τὸ μέγεθος ἀνάλογον ἠλάττωται. Σαφέστερον δὲ ἐπὶ τῶν ποικίλων γίνεται τὸ πάθος, οἷον ὁρῶν ἐχόντων πολλὰς οἰκήσεις καὶ δένδρων πλῆθος καὶ ἄλλα πολλά, ὧν ἕκαστον, εἰ μὲν ὁρῷτο, δίδωσιν ἐκ τῶν ὁρωμένων ἑκάστων μετρεῖν τὸ ὅλον· τοῦ δὲ εἴδους τοῦ καθ' ἕκαστον οὐκ ἰόντος ἀπεστέρηται τοῦ καθ' ἕκαστον ἡ ὄψις εἶδος μετροῦσα τὸ ὑποκείμενον μέγεθος τὸ πᾶν ὅσον ἐστὶ γινώσκειν. Ἐπεὶ καὶ τὰ πλησίον, ὅταν ποικίλα ᾖ, ἀθρόως δὲ γίνηται ἡ ἐπιβολὴ πρὸς αὐτὰ καὶ μὴ πάντα τὰ εἴδη ὁρῷτο, ἐλάττω ἂν φανείη κατὰ λόγον, ὅσον ἂν ἕκαστον κλαπῇ ἐν τῇ θέᾳ· ὅταν δὲ πάντα ὀφθῇ, ἀκριβῶς μετρηθέντα ὅσα ἐστὶ γινώσκεται. Ὅσα δὲ τῶν μεγεθῶν ὁμοειδῆ ὁμοιόχροα ὄντα, ψεύδεται καὶ ταῦτα τὸ ποσὸν αὐτῆς οὐ κατὰ μέρος πάνυ τι μετρεῖν δυναμένης τῆς ὄψεως, ὅτι ἀπολισθάνει κατὰ μέρος μετροῦσα, ὅτι μὴ ἔχει ἵστασθαι καθ' ἕκαστον μέρος τῇ διαφορᾷ. Ἐγγύθεν δὲ τὸ πόρρω, ὅτι τὸ μεταξὺ συναιρεῖται ὅσον ἐστὶ κατὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν. Τὸ μὲν γὰρ πλησίον αὐτοῦ, ὅσον οὐ λανθάνει, διὰ τὰ αὐτά· οὐ διεξοδεύουσα δὲ τὸ πόρρω τοῦ διαστήματος, οἷόν ἐστι κατ' εἶδος, οὐκ ἂν δύναιτο οὐδ' ὅσον ἐστὶ κατὰ μέγεθος εἰπεῖν.

|2.| Τὸ δὲ κατὰ τὰς τῆς ὄψεως γωνίας ἐλάττους εἴρηται μὲν καὶ ἐν ἄλλοις ὡς οὐκ ἔστι, καὶ νῦν δὲ ἐκεῖνο λεκτέον, ὡς ὁ λέγων ἔλαττον φαίνεσθαι ἐλάττονι γωνίᾳ καταλείπει τὴν λοιπὴν ἔξωθέν τι ὁρῶσαν ἢ ἄλλο τι ἢ ὄν τι ἔξωθεν

mărimea <este percepută> accidental: de fapt, la care <simț ajunge> mai întâi mărimea din sunet, așa cum vizibilul <ajunge> să se simtă la pipăit? Auzul nu <percepe> mărimea cantitativ, ci gradual, și nici accidental, ci ca pe ceva intens, așa cum nici gustul nu percepe accidental intensitatea dulcelui. Iar mărimea propriu-zisă a sunetului <înseamnă> întinderea <pe care poate fi auzit>, deși ea ar putea fi indicată <numai> accidental de intensitatea <sunetului>, iar nu cu precizie. Căci, pe de o parte, fiecare <sunet> deține propria sa intensitate, aceeași mereu, pe de altă parte, ea se multiplică <întinzându-se> în tot locul ocupat. Iar culorile nu <devin> mai mici, ci mai șterse, pe când mărimile se micșorează. În ambele cazuri există ceva comun, și anume diminuarea. Într-adevăr, diminuare înseamnă și o culoare ștearsă, și o mărime mică, iar despre mărime se spune că este micșorată proporțional cu culoarea. Fenomenul devine și mai evident în cazul <priveliștilor> variate[601], de pildă niște înălțimi cu mai multe case pe ele, cu o mulțime de copaci și multe altele, încât, dacă fiecare lucru ar fi privit <separat>, atunci s-ar putea măsura ansamblul după fiecare <dintre cele> privite. Dar, când forma fiecărui lucru în parte nu ajunge <până la noi, ochiul>, care măsoară cu fiecare formă presupusa mărime, va fi lipsit de <posibilitatea> de a cunoaște cât de mare este ansamblul. Fiindcă și <obiectele> apropiate, când sunt variate iar ochiul le privește panoramic, fără a le privi toate formele <separat>, par cu atât mai mici față de cât s-ar cuveni, cu cât <poate> fiecare să se sustragă <mai mult> privirii. Iar când au fost văzute toate, fiind măsurate precis, se poate ști cât sunt de mari. În schimb, mărimile de aceeași formă și culoare înșală și ele, privirea neputând să măsoare ceva foarte precis, bucată cu bucată, deoarece lunecă peste ele când le măsoară și nu se poate fixa asupra vreunei bucăți din lipsă de diferență. Iar <un obiect> aflat departe <pare> aproape, fiindcă mărimea intervalului se contractă din aceeași cauză. Din aceleași motive, mărimea unui <obiect> apropiat nu rămâne ascunsă. Dar, când <privirea> nu înregistrează forma completă a unui <obiect> îndepărtat în spațiu, nu poate spune nici cât de mare este el.

[2.] Se spune, însă, că <obiectele îndepărtate par mai mici> datorită micșorării unghiurilor <sub care sunt> privite[602], deși <am spus> și în alte părți[603] că nu este așa, iar lucrul acesta trebuie spus și acum. Astfel, când se afirmă că <obiectul> pare mai mic dintr-un unghi mai mic, nu se ia în seamă faptul că restul privirii mai vede ceva în afara <acelui obiect>, fie altceva, fie, în general, ceva exterior,

ὅλως, οἷον ἀέρα. Ὅταν οὖν μηδὲν καταλείπῃ τῷ πολὺ εἶναι τὸ ὄρος, ἀλλ' ἢ ἰσάζῃ καὶ μηκέτι ἄλλο οἷόν τε ᾖ αὐτῇ ὁρᾶν, ἅτε τοῦ διαστήματος αὐτῆς συναρμόσαντος τῷ ὁρωμένῳ, ἢ καὶ ὑπερτείνῃ τὸ ὁρώμενον ἐφ' ἑκάτερα τὴν τῆς ὄψεως προσβολήν, τί ἄν τις ἐνταῦθα λέγοι ἐλάττονος μὲν ἢ ἔστι πολλῷ φαινομένου τοῦ ὑποκειμένου, πάσῃ δὲ τῇ ὄψει ὁρωμένου; Εἰ δὲ δὴ καὶ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ θεωροῖ, ἀναμφισβητήτως μάθοι ἄν τις. Πᾶν μὲν γὰρ τὸ ἡμισφαίριον οὐκ ἄν τις ὁρᾶν μιᾷ προσβολῇ δύναιτο, οὐδ' ἐπὶ τοσοῦτον χυθῆναι ἡ ὄψις μέχρις αὐτοῦ ἐκτεινομένη. Ἀλλ' εἴ τις βούλεται, δεδόσθω. Εἰ οὖν πᾶσα μὲν περιέλαβε πᾶν, πολλαπλάσιον δὲ τὸ μέγεθος τοῦ φαινομένου ὑπάρχει ἐν τῷ οὐρανῷ τοῦ ἔλαττον πολλῷ ἤ ἐστι φαίνεσθαι, πῶς ἂν ἐλάττωσιν γωνίας τοῦ ἐλάττῳ φαίνεσθαι τὰ πόρρω αἰτιῷτο;

de pildă aerul. Aşadar, când nu mai rămâne nimic <de văzut>, întrucât <privirea e ocupată> de un munte mare, fie pentru că el este egal <cu mărimea câmpului vizual> şi nu mai este nimic altceva de văzut (ca şi cum câmpul vizual s-ar potrivi cu <obiectul> văzut), fie pentru că obiectul vizibil depăşeşte de ambele părţi câmpul vizual, ce s-ar putea spune atunci ? Căci obiectul ar apărea mult mai mic decât este, deşi ar fi vizibil în întregul câmp vizual. Iar dacă s-ar privi spre cer, s-ar înţelege fără putinţă de tăgadă <ce vreau să spun>. Într-adevăr, nimeni nu poate vedea întreaga emisferă cerească dintr-o privire şi nici privirea nu se poate răspândi asupra unui asemenea spaţiu, întinzându-se pe tot cuprinsul lui. Dar, dacă cineva vrea <aceasta>, să-i fie admis. Atunci, dacă întreaga <privire> cuprinde întreaga <emisferă>, iar mărimea a ceea ce se vede este în cer de mai multe ori mai mare decât aparenţa care o redă mult mai mică decât este, cum ar putea fi făcută micşorarea unghiului <privirii> responsabilă pentru faptul că <obiectele> îndepărtate par mai mici?

IX (33).
Πρὸς τοὺς γνωστικοὺς

|1.| Ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἁπλῆ φύσις καὶ πρώτη - πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἁπλοῦν - καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ ἕν τι, καὶ τοῦ ἑνὸς λεγομένου ἡ φύσις ἡ αὐτή - καὶ γὰρ αὕτη οὐκ ἄλλο, εἶτα ἕν, οὐδὲ τοῦτο ἄλλο, εἶτα ἀγαθόν - ὅταν λέγωμεν τὸ ἕν, καὶ ὅταν λέγωμεν τἀγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης οὐδέν, δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἷόν τε. Καὶ τὸ πρῶτον δὲ οὕτως, ὅτι ἁπλούστατον, καὶ τὸ αὔταρκες, ὅτι οὐκ ἐκ πλειόνων· οὕτω γὰρ ἀναρτηθήσεται εἰς τὰ ἐξ ὧν· καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ, ὅτι πᾶν τὸ ἐν ἄλλῳ καὶ παρ ἄλλου. Εἰ οὖν μηδὲ παρ᾽ ἄλλου μηδὲ ἐν ἄλλῳ μηδὲ σύνθεσις μηδεμία, ἀνάγκη μηδὲν ὑπὲρ αὐτὸ εἶναι. Οὐ τοίνυν δεῖ ἐφ᾽ ἑτέρας ἀρχὰς ἰέναι, ἀλλὰ τοῦτο προστησαμένους, εἶτα νοῦν μετ᾽ αὐτὸ καὶ τὸ νοοῦν πρώτως, εἶτα ψυχὴν μετὰ νοῦν, αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν, μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ μήτε ἐλάττω. Εἴτε γὰρ ἐλάττω, ἢ ψυχὴν καὶ νοῦν ταὐτὸν φήσουσιν, ἢ νοῦν καὶ τὸ πρῶτον· ἀλλ᾽ ὅτι ἕτερα ἀλλήλων, ἐδείχθη πολλαχῇ. Λοιπὸν δὲ ἐπισκέψασθαι ἐν τῷ παρόντι, εἰ πλείω τῶν τριῶν τούτων, τίνες ἂν οὖν εἶεν φύσεις παρ αὐτάς. Τῆς τε γὰρ λεχθείσης οὕτως ἔχειν ἀρχῆς τῆς πάντων οὐδεὶς ἂν εὕροι ἁπλουστέραν

IX (33).
Contra gnosticilor[604]

[1.] Deoarece natura simplă a binelui ni s-a vădit a fi primă (căci tot ce nu e prim nu e simplu[605]) şi cum el nu are nimic în sine, ci este un unu, iar natura lui este identică naturii celui numit „unu" (căci nici ea nu este altceva şi apoi unu, nici el nu este altceva şi apoi bine), trebuie să înţelegem, când spunem „*unu*" şi când spunem „*bine*", că vorbim de una şi aceeaşi natură, fără să predicăm ceva despre ea, ci doar lămurindu-ne-o pe cât posibil. Iar el este astfel cel dintâi, fiind absolut simplu şi autarhic, întrucât nu este <compus> din mai multe <părţi>, căci altminteri ar depinde de componentele sale. Şi nici nu se află în altul, pentru că tot ceea ce se află în altul provine totodată din acela. Aşadar, dacă nici nu provine din altul, nici nu se află în altul şi nici nu este compus, nimic nu trebuie să mai existe deasupra lui. Nu trebuie, aşadar, ca <unii> să recurgă la alte principii, iar după ce au pus în frunte.<binele>, iar după el inteligenţa <adică> ceea ce în primul rând gândeşte, iar după inteligenţă, sufletul (căci el este ordinea conformă naturii), nu <trebuie> să admită în lumea inteligibilă nici mai multe, nici mai puţine <principii> decât acestea. Într-adevăr, dacă <ar fi> mai puţine, ar trebui să spună fie că sufletul şi inteligenţa sunt identice, fie că sunt identice inteligenţa şi primul <principiu>. Dar s-a arătat frecvent[606] că sunt diferite. Rămâne, însă, să examinăm acum dacă există mai multe <principii> decât acestea trei şi, prin urmare, ce naturi ar mai putea exista în afara lor. Căci, dacă principiul tuturor <lucrurilor> este aşa cum am arătat, nimeni nu ar putea descoperi unul

οὐδ' ἐπαναβεβηκυῖαν ἡντινοῦν. Οὐ γὰρ δὴ τὴν μὲν δυνάμει, τὴν δὲ ἐνεργείᾳ φήσουσι· γελοῖον γὰρ ἐν τοῖς ἐνεργείᾳ οὖσι καὶ ἀύλοις τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ διαιρουμένους φύσεις ποιεῖσθαι πλείους. Ἀλλ' οὐδὲ ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα· οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μέν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινί, τὸν δὲ οἷον κινούμενον. Τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη ἢ τίς ἀργία καὶ τοῦ ἑτέρου τί ἔργον; Ἔστι γὰρ ὡς ἔστι νοῦς ἀεὶ ὡσαύτως ἐνεργείᾳ κείμενος ἑστώσῃ· κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ περὶ αὐτὸν ψυχῆς ἤδη ἔργον καὶ λόγος ἀπ' αὐτοῦ εἰς ψυχὴν ψυχὴν νοερὰν ποιῶν, οὐκ ἄλλην τινὰ μεταξὺ νοῦ καὶ ψυχῆς φύσιν. Οὐ μὴν οὐδὲ διὰ τοῦτο πλείους νοῦς ποιεῖν, εἰ ὁ μὲν νοεῖ, ὁ δὲ νοεῖ ὅτι νοεῖ. Καὶ γὰρ εἰ ἄλλο τὸ ἐν τούτοις νοεῖν, ἄλλο δὲ τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ, ἀλλ' οὖν μία προσβολὴ οὐκ ἀναίσθητος τῶν ἐνεργημάτων ἑαυτῆς· γελοῖον γὰρ ἐπὶ τοῦ ἀληθινοῦ νοῦ τοῦτο ὑπολαμβάνειν, ἀλλὰ πάντως γε ὁ αὐτὸς ἔσται ὅσπερ ἐνόει ὁ νοῶν ὅτι νοεῖ. Εἰ δὲ μή, ὁ μὲν ἔσται νοῶν μόνον, ὁ δὲ ὅτι νοεῖ νοῶν ἄλλου ὄντος, ἀλλ' οὐκ αὐτοῦ τοῦ νενοηκότος. Ἀλλ' εἰ ἐπινοίᾳ φήσουσι, πρῶτον μὲν τῶν πλειόνων ὑποστάσεων ἀποστήσονται· ἔπειτα δεῖ σκοπεῖν, εἰ καὶ αἱ ἐπίνοιαι χώραν ἔχουσι λαβεῖν νοῦν νοοῦντα μόνον, μὴ παρακολουθοῦντα δὲ ἑαυτῷ ὅτι νοεῖ· ὃ καὶ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν εἰ γίγνοιτο τῶν ἀεὶ ἐπιστατούντων ταῖς ὁρμαῖς καὶ ταῖς διανοήσεσιν, εἰ καὶ μετρίως σπουδαῖοι εἶεν, αἰτίαν ἂν ἀφροσύνης ἔχοιεν. Ὅταν δὲ δὴ ὁ νοῦς ὁ ἀληθινὸς ἐν ταῖς νοήσεσιν αὐτὸν νοῇ καὶ μὴ ἔξωθεν ᾖ τὸ νοητὸν αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ᾖ καὶ τὸ νοητόν, ἐξ ἀνάγκης ἐν τῷ νοεῖν ἔχει ἑαυτὸν καὶ ὁρᾷ ἑαυτόν· ὁρῶν δ' ἑαυτὸν οὐκ ἀνοηταίνοντα, ἀλλὰ νοοῦντα ὁρᾷ. Ὥστε ἐν τῷ πρώτως νοεῖν ἔχοι ἂν καὶ τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ ὡς ἓν ὄν· καὶ οὐδὲ τῇ ἐπινοίᾳ ἐκεῖ διπλοῦν. Εἰ δὲ καὶ ἀεὶ νοῶν εἴη, ὅπερ ἔστι, τίς χώρα τῇ ἐπινοίᾳ τῇ χωρίζούσῃ τὸ νοεῖν ἀπὸ τοῦ νοεῖν ὅτι νοεῖ; Εἰ δὲ δὴ καὶ ἑτέραν ἐπίνοιάν τις τρίτην ἐπεισάγοι τὴν ἐπὶ τῇ δευτέρᾳ τῇ λεγούσῃ νοεῖν ὅτι νοεῖ, τὴν λέγουσαν ὅτι νοεῖ ὅτι νοεῖ ὅτι νοεῖ, ἔτι μᾶλλον καταφανὲς τὸ ἄτοπον. Καὶ διὰ τί οὐκ εἰς ἄπειρον οὕτω; Τὸν δὲ λόγον ὅταν τις

mai simplu şi care să fie mai presus. Într-adevăr, ei nu vor <putea> spune despre el că este, pe de o parte, în potenţă, iar pe de alta în act, căci ar fi ridicol ca, distingând în <realităţile> în act şi imateriale ceva în potenţă şi ceva în act, să multiplice naturile[607]. Iar această <diferenţă> nu există nici la <realităţile> următoare. Nici nu <trebuie> să îşi imagineze o inteligenţă într-un fel de repaus, iar o alta în mişcare[608]. Căci ce ar fi repausul inteligenţei şi ce ar fi mişcarea şi vorbirea sa, sau ce ar fi răgazul <uneia> şi activitatea celeilalte? Căci inteligenţa este mereu la fel, fiind constantă într-un act stabil, pe când mişcarea spre ea şi în jurul ei este deja opera sufletului, iar raţiunea îi vine sufletului de la inteligenţă, transformându-l în suflet intelectual şi nu în altă natură, intermediară între inteligenţă şi suflet. Apoi nici nu trebuie, din acest motiv, să admitem mai multe inteligenţe, una care să gândească, alta care să gândească faptul că <prima> gândeşte. Într-adevăr, chiar dacă faptul de a gândi ar fi diferit de faptul de a gândi că gândeşti, totuşi o singură privire îşi sesizează toate actele. Căci ar fi ridicol să se admită această <diferenţă> în cazul unei inteligenţe veritabile. De aceea, cel care gândeşte va fi cu totul identic celui care gândeşte că gândeşte. Dacă nu, pe de o parte ar exista <o inteligenţă> care doar gândeşte, iar pe de altă parte alta, diferită, care gândeşte că <prima> gândeşte, dar care nu este cea care gândea. Iar dacă <unii> ar spune că <diferenţa lor> este <doar> logică, ei s-ar îndepărta mai întâi de <ideea> unei pluralităţi ipostatice. Apoi, trebuie să cercetăm dacă este admisibilă chiar şi logic o inteligenţă care doar gândeşte, dar care nu-şi dă seama, în privinţa sa, că gândeşte. Iar dacă am spune aceasta noi, care ne controlăm mereu impulsurile şi gândurile, aceia, chiar dacă nu s-ar strădui prea mult, tot ne-ar putea acuza de nebunie. Iar când, în gândurile <sale>, inteligenţa veritabilă se gândeşte pe sine, iar <obiectul> gândirii sale nu îi este exterior, ci <inteligenţa> însăşi este şi <obiectul> gândit[609], atunci ea se conţine în mod necesar în gândire şi se priveşte pe sine. Ea nu se vede lipsită de gândire, ci gândind. Astfel, în <principiul> care este mai întâi gândire[610] este cuprins şi <actul> prin care gândeşte că gândeşte, care este unic, iar nu dublu, chiar şi în sens logic. Iar dacă <inteligenţa> gândeşte mereu ceea ce este, cum s-ar mai putea distinge logic între <actul> de a gândi şi <actul> de a gândi că gândeşte? Iar dacă s-ar presupune o nouă <inteligenţă>, distinctă logic, ea ar fi a treia şi ar consta în faptul de a gândi a doua <inteligenţă>, distinsă anterior, adică cea care gândea că gândeşte. <A treia inteligenţă> ar afirma că gândeşte că gândeşte că gândeşte, iar absurdul ar fi şi mai evident. Şi de ce să nu <mergem> aşa la infinit? Pe de altă parte, dacă cineva

ἀπὸ τοῦ νοῦ ποιῇ, εἶτα ἀπὸ τούτου γίνεσθαι ἐν ψυχῇ ἄλλον ἀπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου, ἵνα μεταξὺ ψυχῆς καὶ νοῦ ᾖ οὗτος, ἀποστερήσει τὴν ψυχὴν τοῦ νοεῖν, εἰ μὴ παρὰ τοῦ νοῦ κομιεῖται, ἀλλὰ παρὰ ἄλλου τοῦ μεταξὺ τὸν λόγον· καὶ εἴδωλον λόγου, ἀλλ' οὐ λόγον ἕξει, καὶ ὅλως οὐκ εἰδήσει νοῦν οὐδὲ ὅλως νοήσει.

|2.| Οὐ τοίνυν οὔτε πλείω τούτων οὔτε ἐπινοίας περιττὰς ἐν ἐκείνοις, ἃς οὐ δέχονται, θετέον, ἀλλ' ἕνα νοῦν τὸν αὐτὸν ὡσαύτως ἔχοντα, ἀκλινῆ πανταχῇ, μιμούμενον τὸν πατέρα καθ' ὅσον οἷόν τε αὐτῷ. Ψυχῆς δὲ ἡμῶν τὸ μὲν ἀεὶ πρὸς ἐκείνοις, τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δ' ἐν μέσῳ τούτων· φύσεως γὰρ οὔσης μιᾶς ἐν δυνάμεσι πλείοσιν ὁτὲ μὲν τὴν πᾶσαν συμφέρεσθαι τῷ ἀρίστῳ αὐτῆς καὶ τοῦ ὄντος, ὁτὲ δὲ τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκυσθὲν συνεφελκύσασθαι τὸ μέσον· τὸ γὰρ πᾶν αὐτῆς οὐκ ἦν θέμις καθελκύσαι. Καὶ τοῦτο συμβαίνει αὐτῇ τὸ πάθος, ὅτι μὴ ἔμεινεν ἐν τῷ καλλίστῳ, ὅπου ψυχὴ μείνασα ἡ μὴ μέρος, μηδὲ ἧς ἡμεῖς ἔτι μέρος, ἔδωκε τῷ παντὶ σώματι αὐτῷ τε ἔχειν ὅσον δύναται παρ' αὐτῆς ἔχειν, μένει τε ἀπραγμόνως αὐτὴ οὐκ ἐκ διανοίας διοικοῦσα οὐδέ τι διορθουμένη, ἀλλὰ τῇ εἰς τὸ πρὸ αὐτῆς θέᾳ κατακοσμοῦσα δυνάμει θαυμαστῇ. Ὅσον γὰρ πρὸς αὐτῇ ἐστι, τόσῳ καλλίων καὶ δυνατωτέρα· κἀκεῖθεν ἔχουσα δίδωσι τῷ μετ αὐτὴν καὶ ὥσπερ ἐλλάμπουσα ἀεὶ ἐλλάμπεται.

|3.| Ἀεὶ οὖν ἐλλαμπομένη καὶ διηνεκὲς ἔχουσα τὸ φῶς δίδωσιν εἰς τὰ ἐφεξῆς, τὰ δ' ἀεὶ συνέχεται καὶ ἄρδεται τούτῳ τῷ φωτὶ καὶ ἀπολαύει τοῦ ζῆν καθ' ὅσον δύναται· ὥσπερ εἰ πυρὸς ἐν μέσῳ που κειμένου ἀλεαίνοιντο οἷς οἷόν τε. Καίτοι τὸ πῦρ ἐστιν ἐν μέτρῳ· ὅταν δὲ δυνάμεις μὴ μετρηθεῖσαι μὴ ἐκ τῶν ὄντων ὦσιν ἀνῃρημέναι, πῶς οἷόν τε εἶναι μέν, μηδὲν δὲ αὐτῶν μεταλαμβάνειν; Ἀλλ' ἀνάγκη ἕκαστον τὸ αὐτοῦ διδόναι καὶ ἄλλῳ, ἢ τὸ ἀγαθὸν οὐκ ἀγαθὸν ἔσται, ἢ ὁ νοῦς οὐ νοῦς, ἢ ψυχὴ μὴ τοῦτο, εἰ μή τι μετὰ τοῦ πρώτως ζῆν ζῴη καὶ δευτέρως ἕως ἔστι τὸ πρώτως. Ἀνάγκη τοίνυν ἐφεξῆς εἶναι πάντα ἀλλήλοις

crede că raţiunea vine din inteligenţă şi că apoi din ea se naşte în suflet altă raţiune, care să provină din prima, aşa încât cea din urmă să fie intermediară între suflet şi inteligenţă, el va lipsi sufletul de gândire, dacă <sufletul> nu-şi mai primeşte <raţiunea direct> de la inteligenţă, ci de la un intermediar. El va dispune <astfel> de o imagine a raţiunii, iar nu de raţiunea <ca atare>, nu va cunoaşte deloc inteligenţa şi nici nu va gândi.

[2.] Aşadar, nu trebuie admise nici mai multe <principii> decât acestea şi nici în ele distincţii logice inutile, pe care ele le resping, ci o singură inteligenţă, care se dispune la fel, complet stabilă şi care îşi imită tatăl pe cât poate[611]. Iar din sufletul nostru o parte este mereu în preajma acestora[612], alta se raportează la cele <sensibile>, iar a treia parte este la mijloc între ele. Într-adevăr, cum <sufletul are> o natură unică în mai multe facultăţi, uneori întregul <suflet> se adună laolaltă în <partea> cea mai nobilă a sa şi a tot ce există, pe când alteori <partea> inferioară a lui, fiind trasă în jos, o trage cu ea şi pe cea din mijloc. Căci nu îi era permis să tragă în jos tot sufletul. Şi i se întâmplă să sufere aceasta pentru că nu a rămas în <locul> plin de frumuseţe unde a rămas sufletul imparţial[613], a cărui parte nu mai suntem nici noi. El a lăsat corpului <lumii> să aibă tot ceea ce poate primi de la el, pe când sufletul continuă să existe fără grijă şi să guverneze fără a reflecta şi fără a îndrepta ceva, ci, prin contemplarea sa îndreptată spre ceea ce îl precede, el ordonează <corpul> cu puterea sa minunată. Cu cât se dedă mai mult contemplaţiei, cu atât este mai frumos şi mai puternic, iar ce primeşte de sus îi dă celui următor şi, după cum îl iluminează, <tot aşa> este veşnic iluminat.

[3.] Fiind, aşadar, iluminat veşnic şi având parte neîntrerupt de lumină, <sufletul> o transmite celor de după el. Ele sunt veşnic ţinute laolaltă şi însufleţite de această lumină şi se bucură, pe cât pot, de faptul de a trăi, ca de un foc pus la mijloc de la care <cei din jur> primesc căldură, fiecare cât poate. Dar, deşi <puterea> focului este limitată, aici este vorba de puteri nelimitate şi de care existentele continuă să nu fie lipsite. Cum ar putea ele exista fără să recepteze nimic de la cele <de sus>? Apoi, fiecare trebuie să dea şi altuia ceea ce îi aparţine, <întrucât> nici binele nu ar mai fi bine, nici inteligenţa inteligenţă, nici sufletul suflet dacă, după cel care în primul rând trăieşte[614], nu ar mai urma ceva <care să aibă> viaţă cât timp există cel dintâi. Aşadar, toate existentele trebuie să vină unul după celălalt, cele născute trăgându-şi existenţa de la celelalte,

καὶ ἀεί, γενητὰ δὲ τὰ ἕτερα τῷ παρ' ἄλλων εἶναι. Οὐ τοίνυν ἐγένετο, ἀλλ' ἐγίνετο καὶ γενήσεται, ὅσα γενητὰ λέγεται· οὐδὲ φθαρήσεται, ἀλλ' ἢ ὅσα ἔχει εἰς ἅ· ὃ δὲ μὴ ἔχει εἰς ὅ, οὐδὲ φθαρήσεται. Εἰ δέ τις εἰς ὕλην λέγοι, διὰ τί οὐ καὶ τὴν ὕλην; Εἰ δὲ καὶ τὴν ὕλην φήσει, τίς ἦν ἀνάγκη, φήσομεν, γενέσθαι; Εἰ δὲ ἀναγκαῖον εἶναι φήσουσι παρακολουθεῖν, καὶ νῦν ἀνάγκη. Εἰ δὲ μόνη καταλειφθήσεται, οὐ πανταχοῦ, ἀλλ ἔν τινι τόπῳ ἀφωρισμένῳ τὰ θεῖα ἔσται καὶ οἷον ἀποτετειχισμένα· εἰ δὲ οὐχ οἷόν τε, ἐλλαμφθήσεται.

|4.| Εἰ δὲ οἷον πτερορρυήσασαν τὴν ψυχὴν φήσουσι πεποιηκέναι, οὐχ ἡ τοῦ παντὸς τοῦτο πάσχει· εἰ δὲ σφαλεῖσαν αὐτοὶ φήσουσι, τοῦ σφάλματος λεγέτωσαν τὴν αἰτίαν. Πότε δὲ ἐσφάλη; Εἰ μὲν γὰρ ἐξ ἀιδίου, μένει κατὰ τὸν αὐτῶν λόγον ἐσφαλμένη· εἰ δὲ ἤρξατο, διὰ τί οὐ πρὸ τοῦ; Ἡμεῖς δὲ οὐ νεῦσίν φαμεν τὴν ποιοῦσαν, ἀλλὰ μᾶλλον μὴ νεῦσιν. Εἰ δὲ ἔνευσε, τῷ ἐπιλελῆσθαι δηλονότι τῶν ἐκεῖ: εἰ δὲ ἐπελάθετο, πῶς δημιουργεῖ; Πόθεν γὰρ ποιεῖ ἢ ἐξ ὧν εἶδεν ἐκεῖ; Εἰ δὲ ἐκείνων μεμνημένη ποιεῖ, οὐδὲ ὅλως ἔνευσεν, οὐδὲ γὰρ εἰ ἀμυδρῶς ἔχει. Οὐ μᾶλλον νεύει ἐκεῖ, ἵνα μὴ ἀμυδρῶς ἴδῃ; Διὰ τί γὰρ ἂν οὐκ ἠθέλησεν ἔχουσα ἡντινοῦν μνήμην ἐπανελθεῖν; Τί γὰρ ἂν ἑαυτῇ καὶ ἐλογίζετο γενέσθαι ἐκ τοῦ κοσμοποιῆσαι; Γελοῖον γὰρ τὸ ἵνα τιμῷτο, καὶ μεταφερόντων ἀπὸ τῶν ἀγαλματοποιῶν τῶν ἐνταῦθα. Ἐπεὶ καὶ εἰ διανοίᾳ ἐποίει καὶ μὴ ἐν τῇ φύσει ἦν τὸ ποιεῖν καὶ ἡ δύναμις ἡ ποιοῦσα ἦν, πῶς ἂν κόσμον τόνδε ἐποίησε; Πότε δὲ καὶ φθερεῖ αὐτόν; εἰ γὰρ μετέγνω, τί ἀναμένει; Εἰ δὲ οὔπω, οὐδ' ἂν μεταγνοίη ἔτι ἤδη εἰθισμένη καὶ τῷ χρόνῳ προσφιλεστέρα γενομένη. Εἰ δὲ τὰς καθ' ἕκαστον ψυχὰς ἀναμένει, ἤδη ἔδει μηκέτι ἐλθεῖν εἰς γένεσιν πάλιν πειραθείσας ἐν τῇ προτέρᾳ γενέσει τῶν τῇδε κακῶν· ὥστε ἤδη ἂν ἐπέλιπον ἰοῦσαι. Οὐδὲ τὸ κακῶς γεγονέναι τόνδε τὸν κόσμον δοτέον τῷ πολλὰ εἶναι ἐν αὐτῷ δυσχερῆ· τοῦτο γὰρ ἀξίωμα μεῖζόν ἐστι περιτιθέντων αὐτῷ, εἰ ἀξιοῦσι τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ, ἀλλὰ μὴ εἰκόνα ἐκείνου. Ἢ τίς ἂν ἐγένετο ἄλλη

iar <aceasta> veşnic. Ele nu s-au născut, aşadar, <deodată>, ci toate se numesc născute, se nasc şi se vor mai naşte. Nu vor pieri decât cele care au în ce <să se descompună>, dar cine nu are aşa ceva nu va pieri[615]. Iar dacă s-ar spune că <lucrurile se descompun> în materie, de ce nu <s-ar spune> din acelaşi motiv că şi materia <dispare>? Iar dacă s-ar spune că şi materia <dispare>, de ce, ne întrebăm, trebuia să se nască? Dacă unii ar spune că materia trebuia să apară, această necesitate <ar fi valabilă> şi acum. Apoi, dacă ea ar fi izolată <de forme>, realităţile divine nu ar mai fi pretutindeni, ci într-un loc delimitat, ca şi cum ar fi separate cu un zid[616]. Iar dacă aceasta nu se poate, <atunci şi materia> va primi lumină.

[4.] Dacă unii ar spune că sufletul a creat pierzându-şi aripile[617], <noi spunem că> nu sufletul universului păţeşte aceasta. Şi dacă aceiaşi ar spune că sufletul <creează> după ce a căzut, să ne indice cauza căderii lui. Şi când a căzut? Dacă <a căzut> din eternitate, după spusa lor, el este <veşnic> căzut. Dacă <această cădere> are un început, de ce nu <s-a petrecut> mai devreme? Noi spunem, din contră, că nu înclinarea <sufletului spre materie> este cauza producătoare <a lumii>, ci mai degrabă faptul că nu se înclină. Iar dacă s-a înclinat, <aceasta s-a petrecut> în mod evident întrucât a uitat <realităţile> inteligibile. Dar, dacă le-a uitat, cum mai poate crea ceva? Căci de unde <începe> să creeze, dacă nu pornind de la ce a văzut acolo sus? Iar dacă creează amintindu-şi de ele, el nu a căzut deloc, nici dacă le receptează palid. Oare nu este înclinat mai degrabă <să privească> în sus, pentru a nu le mai cunoaşte indistinct? Căci, dacă le păstrează o anumită amintire, de ce nu ar voi să se întoarcă <acolo>? Ce ar crede că dobândeşte din actul creaţiei lumii? Într-adevăr, ar fi ridicol <ca sufletul să fi făcut> aceasta pentru a fi onorat[618] şi să transferăm <asupra lui intenţiile> sculptorilor de aici. Apoi, dacă a creat printr-o gândire discursivă, fără ca actul şi puterea producătoare să îi stea în natură, cum a făcut lumea? Şi când o va distruge? Iar dacă a regretat <că a făcut-o>, ce mai aşteaptă? Dacă nu <a distrus-o> încă, poate că nici nu a mai regretat, obişnuindu-se deja <cu ea> şi ajungând cu timpul mai binevoitor. Iar dacă <sufletul universal> aşteaptă fiecare suflet în parte, ele nu mai aveau nevoie să renască, după ce, în naşterea lor anterioară, cunoscuseră relele de aici, aşa încât ar fi renunţat să mai revină în lumea aceasta. Iar faptul că în lume există multe <lucruri> dezagreabile nu este un motiv pentru a admite că ea a fost prost făcută. De fapt, este o judecată a celor care supraevaluează <lumea sensibilă>, dacă ei o pot crede identică lumii inteligibile şi nu doar o imagine a ei. Dar ce

καλλίων εἰκὼν ἐκείνου; Τί γὰρ ἄλλο πῦρ βελτίων τοῦ ἐκεῖ πυρὸς παρὰ τὸ ἐνταῦθα πῦρ; Ἢ τίς γῆ ἄλλη παρὰ ταύτην μετὰ τὴν ἐκεῖ γῆν; Τίς δὲ σφαῖρα ἀκριβεστέρα καὶ σεμνοτέρα ἢ εὐτακτοτέρα τῇ φορᾷ μετὰ τὴν ἐκεῖ τοῦ κόσμου τοῦ νοητοῦ περιοχὴν ἐν αὐτῷ; Ἄλλος δὲ ἥλιος μετ' ἐκεῖνον πρὸ τούτου τοῦ ὁρωμένου τίς;

[5.] Ἀλλ' αὐτοὺς μὲν σῶμα ἔχοντας, οἷον ἔχουσιν ἄνθρωποι, καὶ ἐπιθυμίαν καὶ λύπας καὶ ὀργὰς τὴν παρ αὐτοῖς δύναμιν μὴ ἀτιμάζειν, ἀλλ' ἐφάπτεσθαι τοῦ νοητοῦ λέγειν ἐξεῖναι, μὴ εἶναι δὲ ἐν ἡλίῳ ταύτης ἀπαθεστέραν ἐν τάξει μᾶλλον καὶ οὐκ ἐν ἀλλοιώσει μᾶλλον οὖσαν, οὐδὲ φρόνησιν ἔχειν ἀμείνονα ἡμῶν τῶν ἄρτι γενομένων καὶ διὰ τοσούτων κωλυομένων τῶν ἀπατώντων ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ἐλθεῖν· οὐδὲ τὴν μὲν αὐτῶν ψυχὴν ἀθάνατον καὶ θείαν λέγειν καὶ τὴν τῶν φαυλοτάτων ἀνθρώπων, τὸν δὲ οὐρανὸν πάντα καὶ τὰ ἐκεῖ ἄστρα μὴ τῆς ἀθανάτου κεκοινωνηκέναι ἐκ πολλῷ καλλιόνων καὶ καθαρωτέρων ὄντα, ὁρῶντας ἐκεῖ μὲν τὸ τεταγμένον καὶ εὔσχημον καὶ εὔτακτον καὶ μάλιστα τὴν ἐνταῦθα περὶ γῆν ἀταξίαν αὐτοὺς αἰτιωμένους: ὥσπερ τῆς ἀθανάτου ψυχῆς τὸν χείρω τόπον ἐπίτηδες ἑλομένης, παραχωρῆσαι δὲ τοῦ βελτίονος τῇ θνητῇ ψυχῇ ἐφιεμένης. Ἄλογος δὲ καὶ ἡ παρεισαγωγὴ αὐτοῖς τῆς ἑτέρας ψυχῆς ταύτης, ἣν ἐκ τῶν στοιχείων συνιστᾶσι· πῶς γὰρ ἂν ζωὴν ἡντινοῦν ἔχοι ἡ ἐκ τῶν στοιχείων σύστασις; Ἡ γὰρ τούτων κρᾶσις ἢ θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ μικτὸν ποιεῖ, ἢ ξηρὸν ἢ ὑγρὸν ἢ μῖγμα ἐκ τούτων. Πῶς δὲ συνοχὴ τῶν τεσσάρων ὑστέρα γενομένη ἐξ αὐτῶν; Ὅταν δὲ προστιθῶσι καὶ ἀντίληψιν αὐτῇ καὶ βούλευσιν καὶ ἄλλα μυρία, τί ἄν τις εἴποι; Ἀλλὰ οὐ τιμῶντες ταύτην τὴν δημιουργίαν οὐδὲ τήνδε τὴν γῆν καινὴν αὐτοῖς γῆν φασι γεγονέναι, εἰς ἣν δὴ ἐντεῦθεν ἀπελεύσονται· τοῦτο δὲ λόγον εἶναι κόσμου. Καίτοι τί δεῖ αὐτοῖς ἐκεῖ γενέσθαι ἐν παραδείγματι κόσμου, ὃν μισοῦσι; Πόθεν δὲ τὸ παράδειγμα τοῦτο; Τοῦτο γὰρ κατ' αὐτοὺς νενευκότος ἤδη πρὸς τὰ τῇδε τοῦ τὸ παράδειγμα πεποιηκότος. Εἰ μὲν οὖν ἐν αὐτῷ τῷ ποιήσαντι πολλὴ φροντὶς τοῦ κόσμον μετὰ τὸν κόσμον τὸν νοητὸν ὃν ἔχει ἄλλον ποιῆσαι, καὶ τί ἔδει; καὶ εἰ μὲν πρὸ τοῦ κόσμου, ἵνα τί; Ἵνα φυλάξωνται αἱ

altă imagine mai frumoasă a inteligibilului putea fi creată? Şi ce alt foc decât cel de aici ar fi cea mai bună <imagine> a focului inteligibil? Sau ce alt pământ în afară de acesta <mai este> după cel inteligibil? Ce sferă mai desăvârşită, mai impozantă şi mai bine ordonată în mişcare <mai este> după cea inteligibilă, care învăluie însăşi lumea inteligibilă? Şi ce alt soare, anterior celui vizibil, <mai este> după cel inteligibil?

[5.] Dar <este absurd ca> ei, deşi au un corp ca toţi oamenii, precum şi pasiuni, dureri şi mânii, să nu-şi dispreţuiască puterea[619], ci să afirme că ei pot atinge inteligibilul, dar că în soare nu există o putere care să fie mai neatinsă de afecte, mai ordonată şi mai puţin schimbătoare <decât a lor> şi că <soarele> nu ar dispune de o gândire superioară nouă, care tocmai am fost creaţi şi suntem împiedicaţi de atâtea înşelăciuni să ajungem la adevăr. Ei nu <încetează> să spună că sufletul lor este nemuritor şi divin, şi chiar al celor mai răi dintre oameni, dar că cerul întreg şi astrele lui nu au primit un suflet nemuritor, deşi <el este compus> din <elemente> mult mai frumoase şi pure; totuşi ei văd regularitatea, buna configuraţie şi ordinea din cer şi mai ales denunţă dezordinea de aici de pe pământ, ca şi cum sufletul nemuritor ar fi socotit convenabil un loc inferior, alegând să cedeze locul cel mai bun sufletului muritor. E absurd, apoi, să admită un alt suflet, compus din elemente. Într-adevăr, cum ar putea să aibă viaţă ceva compus din elemente? Căci amestecul lor produce fie caldul, recele, uscatul, umedul, sau un compus al lor. Dar cum <poate sufletul> să ţină împreună aceste patru <elemente>, dacă le este posterior şi <rezultă> din ele? Şi ce s-ar mai putea spune când ei îi mai atribuie şi percepţie, voinţă şi nenumărate alte <facultăţi>? Apoi, fiindcă nu onorează creaţia aceasta şi nici pământul nostru, ei spun că a fost creat pentru ei un pământ nou[620], în care vor merge de aici şi unde se află raţiunea lumii[621]. Şi totuşi, ce ar putea să existe pentru ei într-un model al lumii pe care o urăsc? Şi de unde <provine> acest model? Căci, după ei, el a fost creat după ce creatorul său se înclinase deja înspre cele de aici de jos. Aşadar, dacă creatorul a avut atâta grijă să creeze o altă lume după lumea inteligibilă, pe care o stăpânea (şi ce nevoie mai era de ea?), iar dacă <a creat-o> înaintea lumii <sensibile>, cu ce scop <a creat-o>? Ca <astfel> sufletele să se

ψυχαί. Πῶς οὖν; οὐκ ἐφυλάξαντο, ὥστε μάτην ἐγένετο. Εἰ δὲ μετὰ τὸν κόσμον ἐκ τοῦ κόσμου λαβὼν ἀποσυλήσας τῆς ὕλης τὸ εἶδος, ἤρκει ἡ πεῖρα ταῖς πειραθείσαις ψυχαῖς πρὸς τὸ φυλάξασθαι. Εἰ δ' ἐν ταῖς ψυχαῖς λαβεῖν ἀξιοῦσι τοῦ κόσμου τὸ εἶδος, τί τὸ καινὸν τοῦ λόγου;

[6.] Τὰς δὲ ἄλλας ὑποστάσεις τί χρὴ λέγειν ἃς εἰσάγουσι, παροικήσεις καὶ ἀντιτύπους καὶ μετανοίας; Εἰ μὲν γὰρ ψυχῆς ταῦτα λέγουσι πάθη, ὅταν ἐν μετανοίᾳ ᾖ, καὶ ἀντιτύπους, ὅταν οἷον εἰκόνας τῶν ὄντων, ἀλλὰ μὴ αὐτά πω τὰ ὄντα θεωρῇ, καινολογούντων ἐστὶν εἰς σύστασιν τῆς ἰδίας αἱρέσεως· ὡς γὰρ τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς οὐχ ἁπτόμενοι ταῦτα σκευωροῦνται εἰδότων καὶ σαφῶς τῶν Ἑλλήνων ἀτύφως λεγόντων ἀναβάσεις ἐκ τοῦ σπηλαίου καὶ κατὰ βραχὺ εἰς θέαν ἀληθεστέραν μᾶλλον καὶ μᾶλλον προιούσας. Ὅλως γὰρ τὰ μὲν αὐτοῖς παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται, τὰ δέ, ὅσά καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὕρηται. Ἐπεὶ καὶ αἱ δίκαι καὶ οἱ ποταμοὶ οἱ ἐν Ἅιδου καὶ αἱ μετενσωματώσεις ἐκεῖθεν. Καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν δὲ πλῆθος ποιῆσαι, τὸ ὂν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν δημιουργὸν ἄλλον καὶ τὴν ψυχήν, ἐκ τῶν ἐν τῷ Τιμαίῳ λεχθέντων εἴληπται: εἰπόντος γὰρ αὐτοῦ ἧπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὃ ἔστι ζῷον καθορᾷ, τοσαύτας καὶ ὁ τόδε ποιῶν τὸ πᾶν διενοήθη σχεῖν. Οἱ δὲ οὐ συνέντες τὸν μὲν ἔλαβον ἐν ἡσυχίᾳ ἔχοντα ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ὄντα, τὸν δὲ νοῦν ἕτερον παρ αὐτὸν θεωροῦντα, τὸν δὲ διανοούμενον, πολλάκις δὲ αὐτοῖς ἀντὶ τοῦ διανοουμένου ψυχή ἐστιν ἡ δημιουργοῦσα, καὶ κατὰ Πλάτωνα τοῦτον οἴονται εἶναι τὸν δημιουργὸν ἀφεστηκότες τοῦ εἰδέναι τίς ὁ δημιουργός. Καὶ ὅλως τὸν τρόπον τῆς δημιουργίας καὶ ἄλλα πολλὰ καταψεύδονται αὐτοῦ καὶ πρὸς τὸ χεῖρον ἕλκουσι τὰς δόξας τοῦ ἀνδρὸς ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν φύσιν κατανενοηκότες, ἐκείνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μακαρίων ἀνδρῶν μή. Καὶ πλῆθος νοητῶν ὀνομάζοντες τὸ ἀκριβὲς ἐξευρηκέναι δόξειν οἴονται αὐτῷ τῷ πλήθει τὴν νοητὴν φύσιν τῇ αἰσθητικῇ καὶ ἐλάττονι εἰς ὁμοιότητα ἄγοντες, δέον ἐκεῖ τὸ ὡς ὅτι μάλιστα ὀλίγον εἰς ἀριθμὸν διώκειν καὶ τῷ μετὰ τὸ πρῶτον τὰ πάντα ἀποδιδόντας ἀπηλλάχθαι. ἐκείνου τῶν πάντων ὄντος καὶ νοῦ τοῦ πρώτου

păzească. Dar cum? Căci nu s-au păzit, dacă <modelul> a fost inutil. Iar dacă <a creat modelul> după lumea sensibilă, luând din ea o formă golită de materie, experiența le-ar fi fost suficientă sufletelor care avuseseră parte de ea pentru a se păzi. Iar dacă socotesc că au primit forma lumii în sufletele lor, ce e această noutate de limbaj?

[6.] Ce trebuie spus, apoi, despre celelalte ipostaze pe care ei le propun: „migrațiile", „amprentele" și „pocăințele"?[622] Dacă ei spun că sunt afecte ale sufletului pocăit, iar amprentele <corespund> unor imagini ale existentelor, <imagini> pe care <sufletul le contemplă>, fără a contempla, însă, existentele însele, ei se vădesc a fi dintre cei care folosesc <doar> cuvinte noi pentru a-și constitui o doctrină proprie. Într-adevăr, asemeni celor care n-ar fi legați deloc de vechea <filosofie> greacă, ei cercetează lucruri cunoscute grecilor, ce vorbeau înțelept și modest despre ascensiunile din peșteră care conduc treptat la o contemplare tot mai adevărată[623]. În general, o parte <din ideile> lor au fost luate de la Platon, pe când altele sunt inovații făcute pentru a-și edifica o filosofie proprie și sunt în afara adevărului. Ca dovadă, la ei <apar> și pedepsele, și râurile din Hades, și transmigrarea în corpuri <a sufletelor>[624]. Dar admit și o mulțime de inteligibile, ființa, inteligența, un demiurg diferit <de inteligență> și sufletul[625], luate din cele citite în *Timaios*, unde Platon spune: „*fiindcă inteligența cuprinde cu vederea ideile aflate în viețuitorul în sine, creatorul universului nostru s-a gândit <ca lumea> să aibă și ea tot atâtea <specii câte idei există>*"[626]. Fiindcă nu l-au înțeles <pe Platon>, ei au considerat <că există> o <inteligență> în repaus care cuprinde în sine toate existentele, iar, alături de ea, altă inteligență, care <le> contemplă, apoi <alta>, care reflectează (de multe ori ei <pun> sufletul creator în locul <inteligenței> care reflectează) și, urmându-l pe Platon, socotesc că el este demiurgul, fiind departe de a ști cine este el de fapt. Și ei se înșală în general în modul în care <concep> creația și multe alte <lucruri descrise> de Platon și dau doctrinelor lui un sens greșit, ca și cum ei înșiși ar fi înțeles natura inteligibilă, pe când Platon și ceilalți bărbați preafericiți, nu. Inventând nume pentru o mulțime de inteligibile, ei socotesc că se va crede că au descoperit adevărul exact, deși tocmai prin această pluralitate ei fac natura inteligibilă să semene celei sensibile și inferioare. Totuși, în cazul inteligibilului, trebuie să se ajungă la cel mai mic număr <de realități> cu putință, lăsând în seama <inteligenței>, care <vine> după primul <principiu>, toate <inteligibilele>, fiindcă ea este toate, fiind prima inteligență,

καὶ οὐσίας καὶ ὅσα ἄλλα καλὰ μετὰ τὴν πρώτην φύσιν. Ψυχῆς δὲ εἶδος τρίτον· διαφορὰς δὲ ψυχῶν ἐν πάθεσιν ἢ ἐν φύσει ἰχνεύειν μηδὲν τοὺς θείους ἄνδρας διασύροντας, ἀλλ' εὐμενῶς δεχομένους τὰ ἐκείνων ὡς παλαιοτέρων καὶ ἃ καλῶς λέγουσι παρ ἐκείνων λαβόντας, ψυχῆς ἀθανασίαν, νοητὸν κόσμον, θεὸν τὸν πρῶτον, τὸ τὴν ψυχὴν δεῖν φεύγειν τὴν πρὸς τὸ σῶμα ὁμιλίαν, τὸν χωρισμὸν τὸν ἀπ αὐτοῦ, τὸ ἐκ γενέσεως φεύγειν εἰς οὐσίαν· ταῦτα γὰρ κείμενα παρὰ τῷ Πλάτωνι σαφῶς οὕτωσὶ λέγοντες καλῶς ποιοῦσιν. Οἷς θέλουσι διαφωνεῖν φθόνος οὐδεὶς λεγόντων, οὐδ' ἐν τῷ τοὺς Ἕλληνας διασύρειν καὶ ὑβρίζειν τὰ αὐτῶν ἐν συστάσει παρὰ τοῖς ἀκούουσι ποιεῖν, ἀλλ' αὐτὰ παρ' αὐτῶν δεικνύναι ὀρθῶς ἔχοντα, ὅσα ἴδια αὐτοῖς ἔδοξε παρὰ τὴν ἐκείνων δόξαν λέγειν, εὐμενῶς καὶ φιλοσόφως αὐτὰς τὰς δόξας τιθέντας αὐτῶν καὶ οἷς ἐναντιοῦνται δικαίως, πρὸς τὸ ἀληθὲς βλέποντας, οὐ τὴν εὐδοκίμησιν θηρωμένους ἐκ τοῦ πρὸς ἄνδρας κεκριμένους ἐκ παλαιοῦ οὐ παρὰ φαύλων ἀνδρῶν ἀγαθοὺς εἶναι ψέγειν, λέγοντας ἑαυτοὺς ἐκείνων ἀμείνους εἶναι. Ἐπεὶ τά γε εἰρημένα τοῖς παλαιοῖς περὶ τῶν νοητῶν πολλῷ ἀμείνω καὶ πεπαιδευμένως εἴρηται, καὶ τοῖς μὴ ἐξαπατωμένοις τὴν ἐπιθέουσαν εἰς ἀνθρώπους ἀπάτην ῥᾳδίως γνωσθήσεται τάδ' ὕστερον τούτοις παρ' ἐκείνων ληφθέντα, προσθήκας δέ τινας οὐδὲν προσηκούσας εἰληφότα, ἔν γε οἷς ἐναντιοῦσθαι θέλουσι γενέσεις καὶ φθορὰς εἰσάγοντες παντελεῖς καὶ μεμφόμενοι τῷδε τῷ παντὶ καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῇ ψυχῇ αἰτιώμενοι καὶ τὸν διοικοῦντα τόδε τὸ πᾶν ψέγοντες καὶ εἰς ταὐτὸν ἄγοντες τὸν δημιουργὸν τῇ ψυχῇ καὶ τὰ αὐτὰ πάθη διδόντες, ἅπερ καὶ τοῖς ἐν μέρει.

[7.] Ὅτι μὲν οὖν οὔτε ἤρξατο οὔτε παύσεται, ἀλλ' ἔστιν ἀεὶ καὶ ὅδε ὁ κόσμος, ἕως ἂν ἐκεῖνα ᾖ, εἴρηται. Τὴν δὲ πρὸς τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ κοινωνίαν τῇ ἡμετέρᾳ πρὸ αὐτῶν εἴρηται ὡς οὐκ ἄμεινον τῇ ψυχῇ· τὸ δὲ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας καὶ τὴν τοῦ παντὸς λαμβάνειν ὅμοιον, ὡς εἴ τις τὸ τῶν χυτρέων ἢ χαλκέων λαβὼν γένος ἐν πόλει εὖ οἰκουμένῃ τὴν ἅπασαν ψέγοι. Δεῖ δὲ τὰς διαφορὰς λαμβάνειν τὰς τῆς ὅλης ὅπως διοικεῖ, ὅτι μὴ ὁ αὐτὸς τρόπος μηδ'

ființa și tot ce este frumos după natura primă. Iar a treia formă <aparține> sufletului, pe când diferențele dintre suflete <trebuie> căutate în afecte sau în natura lui, fără a-i lua în râs cumva pe bărbații divini, ci primind cu bunăvoință <ideile> lor ca ale unora mai bătrâni și preluând de la ei toate teoriile bune despre nemurirea sufletului, despre lumea inteligibilă, despre zeul prim, despre faptul că sufletul trebuie să fugă de tovărășia corpului, despre separarea de el și fuga din devenire spre ființă. Într-adevăr, ei fac bine să spună atât de clar lucrurile acestea aflate la Platon. Celor care vor să fie în dezacord <cu Platon>, le spunem <însă>, fără nici un fel de rea voință, să nu-și constituie propria doctrină și să o demonstreze auditorilor prin deformarea și batjocorirea grecilor, ci să-și prezinte <ideile> corect deținute <și> să spună toate câte li se par că le sunt proprii față de doctrina celor <vechi>, stabilind cu bunăvoință și într-un mod filosofic opiniile lor și <tratându-i> cu dreptate pe cei pe care îi critică. Să urmărească adevărul, iar nu faima <născută> din blamarea unor bărbați cărora să spună că le sunt superiori, dar care au fost socotiți din vechime valoroși, <și nu> de către oameni de nimic. Căci cele afirmate de cei vechi despre inteligibile sunt mult mai presus și pline de știință și vor putea fi ușor cunoscute de cei care nu au fost înșelați de amăgirea ce bântuie între oameni. Aceste <doctrine> au fost preluate mai târziu de ei, deși le-au adăugat unele <aspecte> total nepotrivite. Ei vor astfel să-i contrazică pe cei <vechi>, întrucât propun <în inteligibil> tot felul de nașteri și distrugeri, blamează universul nostru și fac o vină din unirea sufletului cu corpul. Îl critică pe cel care guvernează universul acesta și identifică demiurgul cu sufletul, atribuindu-i aceleași afecte cu cele din sufletele particulare.

|7.| S-a spus[627] că acest univers nu a început și nu se va sfârși, ci există mereu[628], cât timp există inteligibilele. Dar s-a mai spus[629], și încă înaintea acestora, că unirea sufletului nostru cu corpul nu duce la ceva mai bun pentru suflet. A înțelege, însă, <sufletul> universului <pornind> de la al nostru este ca și cum cineva ar critica o întreagă cetate bine întocmită ținând seama <doar> de grupul olarilor și al fierarilor. Trebuie să luăm în seamă diferențele dintre sufletul universal <și al nostru> în felul cum își guvernează <corpul>, fiindcă modul diferă, iar <sufletul universului> nu este

ἐνδεδεμένη. Πρὸς γὰρ αὖ ταῖς ἄλλαις διαφοραῖς, αἳ μυρίαι εἴρηνται ἐν ἄλλοις, κἀκεῖνο ἐνθυμεῖσθαι ἔδει ὅτι ἡμεῖς μὲν ὑπὸ τοῦ σώματος δεδέμεθα ἤδη δεσμοῦ γεγενημένου. Ἐν γὰρ τῇ πάσῃ ψυχῇ ἡ τοῦ σώματος φύσις δεδεμένη ἤδη συνδεῖ ὃ ἂν περιλάβῃ· αὐτὴ δὲ ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ οὐκ ἂν δέοιτο ὑπὸ τῶν ὑπ᾽ αὐτῆς δεδεμένων· ἄρχει γὰρ ἐκείνη. Διὸ καὶ ἀπαθὴς πρὸς αὐτῶν, ἡμεῖς δὲ τούτων οὐ κύριοι· τὸ δ᾽ ὅσον αὐτῆς πρὸς τὸ θεῖον τὸ ὑπεράνω ἀκέραιον μένει καὶ οὐκ ἐμποδίζεται, ὅσον δὲ αὐτῆς δίδωσι τῷ σώματι ζωὴν οὐδὲν παρ᾽ αὐτοῦ προσλαμβάνει. Ὅλως γὰρ τὸ μὲν ἄλλου πάθημα τὸ ἐν αὐτῷ ἐξ ἀνάγκης δέχεται, ὃ δ᾽ αὐτὸ ἐκείνῳ οὐκέτι τὸ αὐτοῦ δίδωσιν οἰκείαν ζωὴν ἔχοντι· οἷον εἰ ἐγκεντρισθέν τι εἴη ἐν ἄλλῳ, παθόντος μὲν τοῦ ἐν ᾧ συμπέπονθεν, αὐτὸ δὲ ξηρανθὲν εἴασεν ἐκεῖνο τὴν αὐτοῦ ζωὴν ἔχειν. Ἐπεὶ οὐδ᾽ ἀποσβεννυμένου τοῦ ἐν σοὶ πυρὸς τὸ ὅλον πῦρ ἀπέσβη· ἐπεὶ οὐδ᾽ εἰ τὸ πᾶν πῦρ ἀπόλοιτο, πάθοι ἄν τι ἡ ψυχὴ ἡ ἐκεῖ, ἀλλ ἡ τοῦ σώματος σύστασις, καὶ εἰ οἷόν τε εἴη διὰ τῶν λοιπῶν κόσμον τινὰ εἶναι, οὐδὲν ἂν μέλοι τῇ ψυχῇ τῇ ἐκεῖ. Ἐπεὶ οὐδὲ ἡ σύστασις ὁμοίως τῷ παντὶ καὶ ζῷῳ ἑκάστῳ· ἀλλ᾽ ἐκεῖ οἷον ἐπιθεῖ κελεύσασα μένειν, ἐνταῦθα δὲ ὡς ὑπεκφεύγοντα εἰς τὴν τάξιν τὴν ἑαυτῶν δέδεται δεσμῷ δευτέρῳ· ἐκεῖ δὲ οὐκ ἔχει ὅπου φύγῃ. Οὔτε οὖν ἐντὸς δεῖ κατέχειν οὔτε ἔξωθεν πιέζουσαν εἰς τὸ εἴσω ὠθεῖν, ἀλλ᾽ ὅπου ἠθέλησεν ἐξ ἀρχῆς αὐτῆς ἡ φύσις μένει. Ἐὰν δέ πού τι αὐτῶν κατὰ φύσιν κινηθῇ, οἷς οὐκ ἔστι κατὰ φύσιν, ταῦτα πάσχει, αὐτὰ δὲ καλῶς φέρεται ὡς τοῦ ὅλου· τὰ δὲ φθείρεται οὐ δυνάμενα τὴν τοῦ ὅλου τάξιν φέρειν, οἷον εἰ χοροῦ μεγάλου ἐν τάξει φερομένου ἐν μέσῃ τῇ πορείᾳ αὐτοῦ χελώνη ληφθεῖσα πατοῖτο οὐ δυνηθεῖσα φυγεῖν τὴν τάξιν τοῦ χοροῦ· εἰ μέντοι μετ᾽ ἐκείνης τάξειεν ἑαυτήν, οὐδὲν ἂν ὑπὸ τούτων οὐδ᾽ αὐτὴ πάθοι.

|8.| Τὸ δὲ διὰ τί ἐποίησε κόσμον ταὐτὸν τῷ διὰ τί ἔστι ψυχὴ καὶ διὰ τί ὁ δημιουργὸς ἐποίησεν. Ὃ πρῶτον μὲν ἀρχὴν λαμβανόντων ἐστὶ τοῦ ἀεί· ἔπειτα οἴονται τραπέντα ἔκ τινος εἴς τι καὶ μεταβάλλοντα αἴτιον τῆς δημιουργίας γεγονέναι. Διδακτέον οὖν αὐτούς, εἰ εὐγνωμόνως ἀνέχοιντο,

legat <de corpul său>. Într-adevăr, pe lângă celelalte diferențe care, (s-a spus în alte locuri) sunt de ordinul miilor, trebuie reflectat și la faptul că noi am fost legați de corp, după ce el însuși devenise o legătură[630]. Într-adevăr, natura corpului, după ce a fost legată în sufletul universal, leagă de ea tot ce încercuiește[631], pe când sufletul universului însuși nu ar putea fi legat de cele legate de el, căci el le conduce. De aceea, nici nu este afectat de ele, pe când noi nu suntem stăpânii lor. Iar partea din suflet raportată la <realitatea> divină superioară rămâne neamestecată și nu are piedică <în actul ei>, după cum partea <sufletului> care dă viață corpului nu primește nimic de la el. Căci, în general, un <lucru> aflat în altul trebuie să îi suporte influența, dar el însuși nu îi dă nimic, dacă acela are o viață proprie. Astfel, dacă o <plantă> este altoită în alta, ea suferă împreună cu cea în care se află când suferă, pe când, dacă ea însăși se usucă, îi permite celeilalte să-și continue viața. Prin urmare, când focul din tine se stinge, focul universal nu se stinge, ba, chiar dacă întregul foc ar dispărea, sufletul universal nu ar fi afectat cu nimic, ci <numai> constituția corpului <său>. Iar dacă din <elementele> rămase s-ar putea constitui o lume, sufletul universal nu ar fi deloc preocupat de <lucrul acesta>, de vreme ce constituția universului și cea a unui viețuitor particular nu seamănă. Astfel, în cazul universului, <sufletul> alunecă deasupra lui, constrângându-l să dăinuie, pe când în cazul viețuitorului <părțile sale>, care fug pe nesimțite, sunt supuse ordinii printr-o legătură de rang secund. Or, <părțile corpului universului> nu au unde fugi. Atunci, sufletul nu trebuie să le rețină în interior și nici, strângându-le, să le constrângă exterior, ci natura se menține acolo unde <sufletul> a vrut de la început <să se afle>. Iar dacă vreuna din aceste <părți> a fost mobilizată natural, altele îi suportă <acțiunea>, fiindcă ele nu se mișcă natural, deși, la nivelul universului, până și ele sunt antrenate într-o mișcare coerentă. Unele pier, fiindcă nu pot suporta ordinea universului, așa cum o broască țestoasă prinsă în mijlocul marșului unui mare cortegiu care se mișcă ritmic suferă fiindcă nu se poate sustrage ritmului corului, dar dacă și-ar coordona cu el mișcarea, nu ar suferi nimic din cauza lui.

|8.| <A întreba> de ce a fost făcută lumea este același lucru cu <a întreba> de ce există un suflet și de ce produce demiurgul. Aceasta înseamnă în primul rând a admite un început pentru existența veșnică. Apoi, ei cred că <demiurgul>, după ce s-a întors de la ceva spre altceva și s-a schimbat, a devenit cauza creației. Trebuie, atunci, să-i învățăm

τίς ἡ φύσις τούτων, ὡς αὐτοὺς παύσασθαι τῆς εἰς τὰ τίμια λοιδορίας ἣν εὐχερῶς ποιοῦνται ἀντὶ πολλῆς προσηκόντως ἂν γενομένης εὐλαβείας. Ἐπεὶ οὐδὲ τοῦ παντὸς τὴν διοίκησιν ὀρθῶς ἄν τις μέμψαιτο πρῶτον μὲν ἐνδεικνυμένην τῆς νοητῆς φύσεως τὸ μέγεθος. Εἰ γὰρ οὕτως εἰς τὸ ζῆν παρελήλυθεν, ὡς μὴ ζωὴν ἀδιάρθρωτον ἔχειν, ὁποῖα τὰ σμικρότερα τῶν ἐν αὐτῷ, ἃ τῇ πολλῇ ζωῇ τῇ ἐν αὐτῷ ἀεὶ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν γεννᾶται, ἀλλ' ἔστι συνεχὴς καὶ ἐναργὴς καὶ πολλὴ καὶ πανταχοῦ ζωὴ σοφίαν ἀμήχανον ἐνδεικνυμένη, πῶς οὐκ ἄν τις ἄγαλμα ἐναργὲς καὶ καλὸν τῶν νοητῶν θεῶν εἴποι; Εἰ δὲ μιμούμενον μή ἐστιν ἐκεῖνο, αὐτὸ τοῦτο κατὰ φύσιν ἔχει· οὐ γὰρ ἦν ἔτι μιμούμενον. Τὸ δὲ ἀνομοίως μεμιμῆσθαι ψεῦδος· οὐδὲν γὰρ παραλέλειπται ὧν οἷόν τε ἦν καλὴν εἰκόνα φυσικὴν ἔχειν. Ἀναγκαῖον μὲν γὰρ ἦν εἶναι οὐκ ἐκ διανοίας καὶ ἐπιτεχνήσεως τὸ μίμημα· οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν ἔσχατον τὸ νοητὸν εἶναι. Εἶναι γὰρ αὐτοῦ ἐνέργειαν ἔδει διττήν, τὴν μὲν ἐν ἑαυτῷ, τὴν δὲ εἰς ἄλλο. Ἔδει οὖν εἶναί τι μετ αὐτό· ἐκείνου γὰρ μόνου οὐδέν ἐστιν ἔτι πρὸς τὸ κάτω, ὃ τῶν πάντων ἀδυνατώτατόν ἐστι. Δύναμις δὲ θαυμαστὴ ἐκεῖ θεῖ· ὥστε καὶ εἰργάσατο. Εἰ μὲν δὴ ἄλλος κόσμος ἔστι τούτου ἀμείνων, τίς οὗτος; Εἰ δὲ ἀνάγκη εἶναι, ἄλλος δὲ οὐκ ἔστιν, οὗτός ἐστιν ὁ τὸ μίμημα ἀποσῴζων ἐκείνου. Γῆ μὲν δὴ πᾶσα ζῴων ποικίλων πλήρης καὶ ἀθανάτων καὶ μέχρις οὐρανοῦ μεστὰ πάντα· ἄστρα δὲ τά τε ἐν ταῖς ὑποκάτω σφαίραις τά τε ἐν τῷ ἀνωτάτω διὰ τί οὐ θεοὶ ἐν τάξει φερόμενα καὶ κόσμῳ περιιόντα; Διὰ τί γὰρ οὐκ ἀρετὴν ἕξουσιν ἢ τί κώλυμα πρὸς κτῆσιν ἀρετῆς αὐτοῖς; Οὐ γὰρ δὴ ταὐτά ἐστιν ἐκεῖ, ἅπερ τοὺς ἐνταῦθα ποιεῖ κακούς, οὐδ' ἡ τοῦ σώματος κακία ἐνοχλουμένη καὶ ἐνοχλοῦσα. Διὰ τί δὲ οὐ συνιᾶσιν ἐπὶ σχολῆς ἀεὶ καὶ ἐν νῷ λαμβάνουσι τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς νοητοὺς θεούς, ἀλλ' ἡμῖν σοφία βελτίων ἔσται τῶν ἐκεῖ; Ταῦτα τίς ἂν μὴ ἔκφρων γεγενημένος ἀνάσχοιτο; Ἐπεὶ καὶ αἱ ψυχαὶ εἰ μὲν βιασθεῖσαι ὑπὸ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς ἦλθον, πῶς βελτίους αἱ βιασθεῖσαι; Ἐν γὰρ ψυχαῖς τὸ κρατῆσαν κρεῖττον. Εἰ δ'

ce natură au toate acestea, dacă ar asculta atent, pentru a înceta cu injuriile adresate nepăsător unor <realități> onorabile, în locul respectului cuvenit lor. Căci nu sunt îndreptățiți să aducă reproșuri <modului> de guvernare a universului, fiindcă așa se arată mai întâi măreția naturii inteligibile. Într-adevăr, dacă <universul> a ajuns să viețuiască astfel încât să nu împărtășească o viață confuză (ca vietățile mai mici, care se nasc neîncetat, zi și noapte, datorită vieții pline a universului), ci de o viață continuă și strălucitoare, multiplă și răspândită pretutindeni și care dovedește o înțelepciune extraordinară, cum s-ar mai putea spune că <universul> nu este o imagine strălucitoare și frumoasă a zeilor inteligibili?[632] Iar dacă <universul> care imită <inteligibilul> nu este inteligibilul însuși, faptul se datorează naturii <sale>, căci <altminteri> nu ar mai fi <doar> o imagine a lui. Dar <a spune> că imitația nu seamănă <inteligibilului> e o minciună, fiindcă nimic nu a fost lăsat deoparte din ceea ce ar trebui să aparțină unei imagini naturale <și> frumoase. Într-adevăr, copia nu trebuia să fie rezultatul unei gândiri reflexive și al unei creații artificiale, după cum inteligibilul nu putea constitui ultima treaptă <a realității>. De fapt, el trebuia să posede un act dublu, unul <cuprins> în el însuși, altul orientat spre altceva. Trebuia, așadar, să mai existe ceva după el, căci, dintre toate, numai cel mai lipsit de putere nu mai are nimic dedesubt. Însă o putere uimitoare circulă prin el, astfel încât îl face totodată să acționeze. Or, dacă există o altă lume, superioară ei, care este ea? Iar dacă este necesară existența ei, iar alta nu există, ea este cea care păstrează intactă copia inteligibilului. Într-adevăr, întreg pământul este plin de viețuitoare diverse și nemuritoare și, până la cer, toate sunt pline[633]. Și de ce astrele nu ar fi zei, deoarece se mișcă regulat și se învârt ordonat, atât cele din sferele inferioare, cât și de cele din sfera superioară? De ce nu ar avea ele parte de virtute, sau ce le împiedică să o dobândească? Căci cerul nu are parte de <cauzele> care fac ca lucrurile pământene <să fie> rele și nici de natura rea a corpurilor, care este tulburată și provoacă tulburare. Iar apoi, de ce nu <s-ar putea> mișca corpurile cerești împreună veșnic și pline de răgaz și să sesizeze prin intelectul lor zeul <suprem> și pe ceilalți zei inteligibili? De ce ar fi înțelepciunea noastră superioară acestora? Cine ar susține așa ceva, fără să-și fi ieșit din minți? Și, dacă sufletele au ajuns <în corpuri> forțate de sufletul universal, cum ar putea fi superioare, dacă sunt supuse? Căci în suflete trebuie să domnească un <principiu> superior. Iar dacă <sufletele au venit

ἑκοῦσαι, τί μέμφεσθε εἰς ὃν ἑκόντες ἤλθετε διδόντος καὶ ἀπαλλάττεσθαι, εἴ τις μὴ ἀρέσκοιτο; Εἰ δὲ δὴ καὶ τοιοῦτόν ἐστι τόδε τὸ πᾶν, ὡς ἐξεῖναι ἐν αὐτῷ καὶ σοφίαν ἔχειν καὶ ἐνταῦθα ὄντας βιοῦν κατ' ἐκεῖνα, πῶς οὐ μαρτυρεῖ ἐξηρτῆσθαι τῶν ἐκεῖ;

[9.] Πλούτους δὲ καὶ πενίας εἴ τις μέμφοιτο καὶ τὸ οὐκ ἴσον ἐν τοῖς τοιούτοις ἅπασι, πρῶτον μὲν ἀγνοεῖ, ὡς ὁ σπουδαῖος ἐν τούτοις τὸ ἴσον οὐ ζητεῖ, οὐδέ τι νομίζει τοὺς πολλὰ κεκτημένους πλέον ἔχειν, οὐδὲ τοὺς δυναστεύοντας τῶν ἰδιωτῶν, ἀλλὰ τὴν τοιαύτην σπουδὴν ἄλλους ἐᾷ ἔχειν, καὶ καταμεμάθηκεν ὡς διττὸς ὁ ἐνθάδε βίος, ὁ μὲν τοῖς σπουδαίοις, ὁ δὲ τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων, τοῖς μὲν σπουδαίοις πρὸς τὸ ἀκρότατον καὶ τὸ ἄνω, τοῖς δὲ ἀνθρωπικωτέροις διττὸς αὖ ὧν ὁ μὲν μεμνημένος ἀρετῆς μετίσχει ἀγαθοῦ τινος, ὁ δὲ φαῦλος ὄχλος οἷον χειροτέχνης τῶν πρὸς ἀνάγκην τοῖς ἐπιεικεστέροις. Εἰ δὲ φονεύει τις ἢ ἡττᾶται τῶν ἡδονῶν ὑπὸ ἀδυναμίας, τί θαυμαστὸν καὶ ἁμαρτίας εἶναι οὐ νῷ, ἀλλὰ ψυχαῖς ὥσπερ παισὶν ἀνήβοις; Εἰ δὲ γυμνάσιον εἴη νικώντων καὶ ἡττωμένων, πῶς οὐ καὶ ταύτῃ καλῶς ἔχει; Εἰ δ' ἀδικεῖ, τί δεινὸν τῷ ἀθανάτῳ; Καὶ εἰ φονεύει, ἔχεις ὃ θέλεις. Εἰ δὲ ἤδη μέμφῃ, πολιτεύεσθαι ἀνάγκην οὐκ ἔχεις. Ὁμολογεῖται δὲ καὶ δίκας εἶναι ἐνθάδε καὶ κολάσεις. Πῶς οὖν ὀρθῶς ἔχει μέμφεσθαι πόλει διδούσῃ ἑκάστῳ τὴν ἀξίαν; Οὗ καὶ ἀρετὴ τετίμηται, καὶ κακία τὴν προσήκουσαν ἀτιμίαν ἔχει, καὶ θεῶν οὐ μόνον ἀγάλματα, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ ἄνωθεν ἐφορῶντες, οἳ ῥηιδίως αἰτίας, φησίν, ἀποφεύξονται πρὸς ἀνθρώπων, πάντα ἄγοντες τάξει ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος μοῖραν ἑκάστῳ τὴν προσήκουσαν διδόντες κατὰ ἀμοιβὰς βίων τοῖς προυπηργμένοις ἀκόλουθον· ἣν ὁ ἀγνοῶν προπετέστερος ἀνθρώπων περὶ πραγμάτων θείων ἀγροικιζόμενος. Ἀλλὰ χρὴ ὡς ἄριστον μὲν αὐτὸν πειρᾶσθαι γίνεσθαι, μὴ μόνον δὲ αὐτὸν νομίζειν ἄριστον δύνασθαι γενέσθαι, οὕτω γὰρ οὔπω ἄριστος, ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπους ἄλλους ἀρίστους, ἔτι καὶ δαίμονας ἀγαθοὺς εἶναι, πολὺ δὲ μᾶλλον θεοὺς τούς τε ἐν τῷδε ὄντας κἀκεῖ βλέποντας, πάντων δὲ μάλιστα τὸν ἡγεμόνα τοῦδε τοῦ παντός, ψυχὴν μακαριωτάτην· ἐντεῦθεν δὲ ἤδη καὶ τοὺς νοητοὺς ὑμνεῖν θεούς, ἐφ' ἅπασι δὲ ἤδη τὸν

în lume> de bună voie, de ce blamați lumea în care ați venit de bună voie și care permite să fie părăsită, dacă cineva nu mai e satisfăcut?[634] Iar dacă universul este astfel încât poți avea parte în el de înțelepciune și cei de aici pot duce o viață conformă inteligibilelor, cum să nu se recunoască legătura lui cu ele?

|9.| Dacă cineva se plânge de bogății, de lipsuri și de inegalitatea din toate acestea, el ignoră mai întâi faptul că înțeleptul nu caută în ele egalitatea și nici nu crede că cei îmbogățiți sau cei puternici au mai mult decât cei de rând, ci lasă această grijă pentru alții. El știe că viața de aici este de două feluri: una a înțelepților, alta a majorității oamenilor. <Viața> celor înțelepți <ținește> spre vârful absolut și spre înălțimi, pe când cea a oamenilor obișnuiți este <și ea> de două feluri: una care, amintindu-și de virtute, are parte de un oarecare bine, pe când mulțimea mizerabilă este ca un lucrător manual care produce cele necesare celor mai buni. Iar dacă cineva ucide sau, din slăbiciune, este învins de plăceri, ce este de mirare în <aceste> greșeli <nedatorate> intelectului, ci unor suflete necoapte, ca de copii. Iar dacă ar exista un loc de înfruntare între învingători și învinși, de ce nu ar fi și acesta un lucru bun?[635] Sau dacă <cineva> face o nedreptate, ce lucru cumplit <poate fi> pentru un nemuritor? Și dacă te ucide, obții ceea ce dorești. Chiar dacă încă te plângi <de lumea aceasta>, nu ești obligat să îi rămâi cetățean. Apoi, este un lucru recunoscut că aici există și judecați drepte și pedepse. Căci de ce este drept să te plângi de o cetate care dă fiecăruia ceea ce merită? Și unde virtutea e onorată faptele rele au parte de disprețul cuvenit și nu doar statuile zeilor, ci și zeii înșiși veghează de sus, ei care, spune <poetul>[636], „*vor fi achitați cu ușurință de oameni*", întrucât le conduc pe toate în ordine de la început la sfârșit și dau, în ordinea vieților, fiecăruia soarta cuvenită, consecință a <vieților> anterioare. Iar cel care o ignoră este mai înclinat spre oameni, tratând cu nepricepere treburile divine. Dar el trebuie să încerce să devină perfect, fără să creadă că numai el poate deveni așa (căci astfel nu ar fi încă perfect), ci că și ceilalți oameni <pot deveni> perfecți și că, în plus, există daimoni buni, ba cu atât mai mult zei care, aflându-se în acest <univers>, privesc inteligibilul, iar primul dintre toți este cel care domnește peste acest univers, adică sufletul preafericit. Iar de aici încolo <trebuie> slăviți prin imnuri zeii inteligibili și, deasupra

καὶ ἀνδρῶν οἳ ἂν θεῷ ὦσι φίλοι, πράως μὲν τὰ παρὰ τοῦ κόσμου φέροντες, εἴ τι ἐκ τῆς τῶν πάντων φορᾶς ἀναγκαῖον αὐτοῖς συμβαίνει: οὐ γὰρ πρὸς τὸ ἑκάστῳ καταθύμιον, ἀλλὰ πρὸς τὸ πᾶν δεῖ βλέπειν· τιμῶν δὲ ἑκάστους κατ' ἀξίαν, σπεύδων δ' ἀεὶ οὐ πάντα σπεύδει τὰ δυνάμενα, πολλὰ δὲ εἶναι τὰ σπεῦδοντα ἐκεῖ πάντα, καὶ τὰ μὲν τυγχάνοντα μακάρια, τὰ δὲ ὡς δυνατὸν ἔχει τὴν προσήκουσαν αὐτοῖς μοῖραν, οὐχ αὐτῷ μόνῳ διδοὺς τὸ δύνασθαι· οὐ γάρ, ἢ ἐπαγγέλλει, τὸ ἔχειν, ὃ λέγει τις ἔχειν, ἀλλὰ πολλὰ καὶ εἰδότες ὅτι μὴ ἔχουσι, λέγουσιν ἔχειν καὶ οἴονται ἔχειν οὐκ ἔχοντες καὶ μόνοι ἔχειν, ὃ αὐτοὶ μόνοι οὐκ ἔχουσι.

|10.| Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα, μᾶλλον δὲ πάντα ἄν τις ἐξετάζων ἀφθονίαν ἔχοι ἂν καθ' ἕκαστον λόγον δεικνὺς ὡς ἔχει. Αἰδὼς γάρ τις ἡμᾶς ἔχει πρός τινας τῶν φίλων, οἳ τούτῳ τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότερον ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι οὐκ οἶδ ὅπως ἐπ αὐτοῦ μένουσι. Καίτοι αὐτοὶ οὐκ ὀκνοῦσι, τὰ αὐτῶν ἐθέλοντες δοκεῖν εἶναι ἀληθῆ ἀζιοπίστως ἢ καὶ οἰόμενοι τὰ αὐτων οὕτως ἔχειν, λέγειν ἃ δὴ λέγουσιν· ἀλλ' ἡμεῖς πρὸς τοὺς γνωρίμους, οὐ πρὸς αὐτοὺς λέγοντες, πλέον γὰρ οὐδὲν ἂν γίγνοιτο πρὸς τὸ πείθειν αὐτούς, ἵνα μὴ πρὸς αὐτῶν ἐνοχλοῖντο οὐκ ἀποδείξεις κομιζόντων, πῶς γάρ; ἀλλ' ἀπαυθαδιζομένων, ταῦτα εἰρήκαμεν, ἄλλου ὄντος τρόπου, καθ' ὃν ἄν τις γράφων ἠμύνατο τοὺς διασύρειν τὰ τῶν παλαιῶν καὶ θείων ἀνδρῶν καλῶς καὶ τῆς ἀληθείας ἐχομένως εἰρημένα τολμῶντας. Ἐκείνως μὲν οὖν ἐατέον ἐξετάζειν: καὶ γὰρ τοῖς ταῦτα ἀκριβῶς λαβοῦσι τὰ νῦν εἰρημένα ἔσται καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὅπως ἔχει εἰδέναι· ἐκεῖνο δὲ εἰπόντα ἐατέον τὸν λόγον, ὃ δὴ καὶ πάντα ὑπερβέβληκεν ἀτοπίᾳ, εἰ δεῖ ἀτοπίαν τοῦτο λέγειν. Ψυχὴν γὰρ εἰπόντες νεῦσαι κάτω καὶ σοφίαν τινά, εἴτε τῆς ψυχῆς ἀρξάσης, εἴτε τῆς τοιαύτης αἰτίας γενομένης σοφίας, εἴτε ἄμφω ταὐτὸν θέλουσιν εἶναι, τὰς μὲν ἄλλας ψυχὰς συγκατεληλυθέναι λέγοντες καὶ μέλη τῆς σοφίας ταύτας μὲν ἐνδῦναι λέγουσι σώματα, οἷον τὰ ἀνθρώπων· ἧς δὲ χάριν καὶ αὐταὶ κατῆλθον, ἐκείνην λέγουσι πάλιν αὖ μὴ κατελθεῖν, οἷον μὴ νεῦσαι, ἀλλ' ἐλλάμψαι μόνον τῷ σκότῳ, εἶτ ἐκεῖθεν εἴδωλον ἐν τῇ ὕλῃ γεγονέναι. Εἶτα τοῦ εἰδώλου εἴδωλον πλάσαντες ἐνταῦθά που δι' ὕλης ἢ ὑλότητος ἢ ὅ τι

el în inteligibil; şi astfel bărbaţii plăcuţi zeului suportă cu blândeţe cele care le vin de la lume, fiindcă <rezultatul> mişcării universale îi afectează necesar. Căci nu trebuie urmărit ceea ce e dezirabil pentru fiecare în parte, ci pentru întregul univers, onorându-l pe fiecare după merit şi ţintind mereu unde ţintesc toate câte pot (căci multe sunt cele care ţintesc spre acest scop, iar cele care îl ating sunt fericite, iar celelalte au parte, pe cât se poate, de soarta cuvenită), fără a-şi atribui doar sieşi această putere. Căci, dacă cineva afirmă <că are ceva> nu <înseamnă> că are ceea ce spune că are, dar ei, deşi ştiu că nu îl posedă, spun că îl posedă şi cred că au ceea ce nu au şi că ei singuri au ceea ce, <de fapt>, doar ei nu au.

[10.] Mai sunt şi multe altele, iar dacă ar fi cercetate toate, s-ar putea arăta cum este fiecare argument în parte. Ne este, însă, oarecum ruşine de unii dintre prietenii care, descoperind această doctrină înainte de a ne deveni prieteni, persistă în ea, fără să ştim de ce. Ei nu ezită să-şi susţină afirmaţiile, vrând ca doctrina lor să pară neîndoielnic adevărată, sau <poate> chiar crezând că este astfel. Noi, însă, ne adresăm discipolilor noştri[640], iar nu acestora (pe care nimic nu i-ar mai putea convinge), ca să nu se mai tulbure din cauza celor care nu le aduc probe (şi cum <s-o facă>?), ci fac <doar> afirmaţii arogante, deşi se poate scrie şi altfel pentru a-i combate pe cei care îndrăznesc să deformeze cuvintele bine spuse şi conforme cu adevărul celor spuse de bărbaţii divini din vechime. Trebuie, aşadar, să renunţăm la cercetarea exhaustivă a <doctrinei lor>[641]. Şi, de fapt, pentru cei care au înţeles exact acestea, cele spuse acum îi vor conduce şi la cunoaşterea tuturor celorlalte <teze ale lor>, aşa cum sunt. Trebuie, deci, să abandonăm această discuţie, după ce vom prezenta acel <aspect al doctrinei lor> care, de bună seamă, le-a depăşit în absurditate pe toate celelalte, dacă absurditate trebuie s-o numim. După ce afirmă că sufletul şi o anumită înţelepciune[642] s-au înclinat[643] spre <regiunea> inferioară (fie că sufletul a început, fie că înţelepciunea a fost cauza, fie că le identifică), şi după ce mai spun că celelalte suflete au coborât cu ele, ei arată despre ele că s-au îmbrăcat cu corpuri de felul celor umane, ca membre ale înţelepciunii. Ei mai spun că sufletele umane au căzut din cauza ei, dar că ea nu a căzut, la rândul ei, după cum nu s-a înclinat, ci a luminat doar întunericul: de aici s-a născut o imagine a ei în materie. Ei determină astfel naşterea celui pe care îl numesc demiurg, concepând o imagine a imaginii[644] din materie, sau din materialitate,

ὀνομάζειν θέλουσι, τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο λέγοντες, καὶ πολλὰ ἄλλα ὀνόματα εἰπόντες οὗ λέγουσιν εἰς ἐπισκότησιν, τὸν λεγόμενον παρ αὐτοῖς δημιουργὸν γεννῶσι καὶ ἀποστάντα τῆς μητρὸς ποιήσαντες τὸν κόσμον παρ αὐτοῦ ἕλκουσιν ἐπ' ἔσχατα εἰδώλων, ἵνα σφόδρα λοιδορήσηται ὁ τοῦτο γράψας.

|11.| Πρῶτον μὲν οὖν, εἰ μὴ κατῆλθεν, ἀλλ' ἐνέλαμψε τὸ σκότος, πῶς ἂν ὀρθῶς λέγοιτο νενευκέναι; Οὐ γάρ, εἴ τι παρ' αὐτῆς ἔρρευσεν οἷον φῶς, ἤδη νενευκέναι αὐτὴν λέγειν προσήκει· εἰ μή που τὸ μὲν ἔκειτό που ἐν τῷ κάτω, ἡ δὲ ἦλθε τοπικῶς πρὸς αὐτὸ καὶ ἐγγὺς γενομένη ἐνέλαμψεν. Εἰ δ' ἐφ' αὑτῆς μένουσα ἐνέλαμψε μηδὲν εἰς τοῦτο ἐργασαμένη, διὰ τί μόνη αὐτὴ ἐνέλαμψεν, ἀλλ' οὐ τὰ δυνατώτερα αὐτῆς ἐν τοῖς οὖσιν; Εἰ δὲ τῷ λογισμὸν λαβεῖν αὐτῇ κόσμου ἠδυνήθη ἐλλάμψαι ἐκ τοῦ λογισμοῦ, διὰ τί οὐχ ἅμα ἐλλάμψασα καὶ κόσμον ἐποίησεν, ἀλλ' ἔμεινε τὴν τῶν εἰδώλων γένεσιν; Ἔπειτα καὶ ὁ λογισμὸς ὁ τοῦ κόσμου, ἡ γῆ αὐτοῖς ἡ ξένη λεγομένη γενομένη ὑπὸ τῶν μειζόνων, ὡς λέγουσιν αὐτοί, οὐ κατήγαγεν εἰς νεῦσιν τοὺς ποιήσαντας. Ἔπειτα πῶς ἡ ὕλη φωτισθεῖσα εἴδωλα ψυχικὰ ποιεῖ, ἀλλ' οὐ σωμάτων φύσιν; Ψυχῆς δὲ εἴδωλον οὐδὲν ἂν δέοιτο σκότους ἢ ὕλης, ἀλλὰ γενόμενον, εἰ γίνεται, παρακολουθοῖ ἂν τῷ ποιήσαντι καὶ συνηρτημένον ἔσται. Ἔπειτα πότερον οὐσία τοῦτο ἤ, ὥς φασιν, ἐννόημα; Εἰ μὲν γὰρ οὐσία, τίς ἡ διαφορὰ πρὸς τὸ ἀφ' οὗ; Εἰ δ' ἄλλο εἶδος ψυχῆς, εἰ ἐκείνη λογική, τάχ' ἂν φυτικὴ καὶ γεννητικὴ αὕτη· εἰ δὲ τοῦτο, πῶς ἂν ἔτι, ἵνα τιμῶτο, καὶ πῶς δι' ἀλαζονείαν καὶ τόλμαν ποιεῖ; Καὶ ὅλως τὸ διὰ φαντασίας καὶ ἔτι μᾶλλον τοῦ λογίζεσθαι ἀνῄρηται. Τί δ' ἔτι ἔδει ἐμποιεῖν ἐξ ὕλης καὶ εἰδώλου τὸν ποιήσαντα; Εἰ δ' ἐννόημα, πρῶτον τὸ ὄνομα ἐπισημαντέον ὅθεν· ἔπειτα πῶς ἐστιν, εἰ μὴ τῷ ἐννοήματι δώσει τὸ ποιεῖν; Ἀλλὰ πρὸς τῷ πλάσματι πῶς ἡ ποίησις; Τουτὶ μὲν πρῶτον, ἄλλο δὲ μετ' ἐκεῖνο, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἐξουσίας λέγοντες. Διὰ τί δὲ πρῶτον πῦρ;

|12.| Καὶ ἄρτι γενόμενον πῶς ἐπιχειρεῖ; Μνήμῃ ὧν εἶδεν. Ἀλλ' ὅλως οὐκ ἦν, ἵνα ἂν καὶ εἶδεν, οὔτε αὐτὸς οὔτε ἡ μήτηρ,

sau cum vor ei să o numească, unii spunându-i într-un fel, alții altfel, folosind și multe alte nume pentru a fi obscuri. Și după ce l-au despărțit de mama sa, spun că lumea <se naște> din el până la ultima imagine, pentru ca cel care a scris acest lucru <să o poată> denigra vehement.

[11.] Mai întâi, dacă <înțelepciunea> nu a căzut, ci a luminat întunericul, cum se poate spune corect că „s-a înclinat"? Căci, dacă ceva asemeni luminii s-a scurs din ea, nu este potrivit să se spună că „s-a înclinat". Dacă nu cumva exista o <realitate situată> undeva, într-o parte inferioară, iar <înțelepciunea> s-a îndreptat spre acel loc și, apropiindu-se, l-a luminat. Dar, dacă a rămas în sine și l-a iluminat fără efort, de ce a făcut-o doar ea, iar nu și cele mai puternice decât ea dintre existente? Dacă l-a putut ilumina pornind de la rațiunea lumii, fiindcă o dobândise, de ce nu a făcut lumea pe când răspândea lumină, ci a așteptat nașterea imaginilor? Apoi, rațiunea lumii și pământul pe care ei îl numesc *străin*, produs de <realitățile> superioare, după cum ei înșiși o spun, nu i-a făcut să se încline pe cei care au produs-o. De ce, însă, materia iluminată produce imagini însuflețite, iar nu o natură corporală? Căci imaginea unui suflet nu are deloc nevoie de întuneric sau de materie, ci, îndată ce e produsă, dacă e produsă, își însoțește autorul și îi rămâne atașată. Este, apoi, această <imagine> o substanță sau, așa cum spun ei, un gând? Dacă este substanță, ce diferență este între ea și cel din care <provine>? Dacă este o altă specie de suflet, pe când cel dintâi era unul rațional, atunci poate fi unul vegetativ și generativ. Iar dacă este așa, cum <putea el crea> „pentru a fi onorat"[645], ori „pentru a se lăuda", ori „din îndrăzneală"?[646] Și, în general, i s-ar răpi <facultatea de generare> prin imaginație și, mai mult, chiar facultatea rațională. Apoi, de ce era nevoie să se presupună un autor al <lumii> conceput din materie și din imagini? Iar dacă e un gând, mai întâi trebuie aflat de unde i-a venit numele. Apoi, ce fel <de gând> este și dacă nu cumva i s-a dat unei <simple> noțiuni <puterea> creatoare. Dar, dincolo de această concepție, cum <are loc> creația? <Ei spun că> mai întâi <apare> un lucru, după el altul, deși o spun cumva la întâmplare. Căci de ce <ar exista> mai întâi focul?

[12.] Și cum începe să creeze <demiurgul> abia născut? Își amintește ce a văzut. Dar el și mama pe care i-au dat-o ei nici măcar

ἣν διδόασιν αὐτῷ. Εἶτα πῶς οὐ θαυμαστὸν αὐτοὺς μὲν οὐκ εἴδωλα ψυχῶν ἐνθάδε ἐλθόντας εἰς τὸν κόσμον τόνδε, ἀλλὰ ἀληθινὰς ψυχάς, μόλις καὶ ἀγαπητῶς ἕνα ἢ δύο αὐτῶν ἐκ τοῦ κόσμου κινηθῆναι καὶ ἐλθόντας εἰς ἀνάμνησιν μόλις ἀναπόλησιν λαβεῖν ὧν ποτε εἶδον, τὸ δὲ εἴδωλον τοῦτο, εἰ καὶ ἀμυδρῶς, ὡς λέγουσιν, ἀλλ᾽ οὖν ἄρτι γενόμενον ἐνθυμηθῆναι ἐκεῖνα ἢ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, εἴδωλον ὑλικόν, καὶ μὴ μόνον ἐνθυμηθῆναι ἐκεῖνα καὶ κόσμου ἐκείνου λαβεῖν ἔννοιαν καὶ κόσμου ἐκείνου, ἀλλὰ καὶ μαθεῖν ἐξ ὧν ἂν γένοιτο; Πόθεν δὴ καὶ πρῶτον πῦρ ποιῆσαι; Οἰηθέντα δεῖν τοῦτο πρῶτον; Διὰ τί γὰρ οὐκ ἄλλο; Ἀλλ᾽ εἰ ἐδύνατο ποιεῖν ἐνθυμηθεὶς πῦρ, διὰ τί ἐνθυμηθεὶς κόσμον, πρῶτον μὲν γὰρ ἔδει ἐνθυμηθῆναι τὸ ὅλον, οὐ κόσμον ἀθρόως ἐποίει; Ἐμπεριείχετο γὰρ κἀκεῖνα ἐν τῇ ἐνθυμήσει. Φυσικώτερον γὰρ πάντως, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς αἱ τέχναι ἐποίει· ὕστεραι γὰρ τῆς φύσεως καὶ τοῦ κόσμου αἱ τέχναι. Ἐπεὶ καὶ νῦν καὶ τὰ κατὰ μέρος γινόμενα ὑπὸ τῶν φύσεων οὐ πρῶτον πῦρ, εἶθ᾽ ἕκαστον, εἶτα φύρασις τούτων, ἀλλὰ περιβολὴ καὶ περιγραφὴ τυποῦσα ἐπὶ τοῖς καταμηνίοις παντὸς τοῦ ζῴου. Διὰ τί οὖν οὐ κἀκεῖ ἡ ὕλη περιεγράφετο τύπῳ κόσμου, ἐν ᾧ τύπῳ καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα; Ἀλλ᾽ ἴσως αὐτοὶ οὕτω κόσμον ἐποίησαν ὡς ἂν ἀληθεστέρᾳ ψυχῇ χρώμενοι, ἐκεῖνος δὲ οὕτως ἡγνόει ποιῆσαι. Καίτοι προιδεῖν καὶ μέγεθος οὐρανοῦ, μᾶλλον δὲ τοσοῦτον εἶναι, καὶ τὴν λόξωσιν τῶν ζῳδίων καὶ τῶν ὑπ᾽ αὐτὸν τὴν φορὰν καὶ τὴν γῆν οὕτως, ὡς ἔχειν εἰπεῖν αἰτίας δι᾽ ἃς οὕτως, οὐκ εἰδώλου ἦν, ἀλλὰ πάντως ἀπὸ τῶν ἀρίστων τῆς δυνάμεως ἐλθούσης· ὃ καὶ αὐτοὶ ἄκοντες ὁμολογοῦσιν. Ἡ γὰρ ἔλλαμψις ἡ εἰς τὸ σκότος ἐξετασθεῖσα ποιήσει ὁμολογεῖν τὰς ἀληθεῖς τοῦ κόσμου αἰτίας. Τί γὰρ ἐλλάμπειν ἔδει, εἰ μὴ πάντως ἔδει; Ἢ γὰρ κατὰ φύσιν ἢ παρὰ φύσιν ἀνάγκη. Ἀλλ᾽ εἰ μὲν κατὰ φύσιν, ἀεὶ οὕτως· εἰ δὲ παρὰ φύσιν, καὶ ἐν τοῖς ἐκεῖ ἔσται τὸ παρὰ φύσιν, καὶ τὰ κακὰ πρὸ τοῦ κόσμου τοῦδε, καὶ οὐχ ὁ κόσμος αἴτιος τῶν κακῶν, ἀλλὰ τἀκεῖ τούτῳ, καὶ τῇ ψυχῇ οὐκ ἐντεῦθεν, ἀλλὰ παρ᾽ αὐτῆς ἐνταῦθα· καὶ ἥξει ὁ λόγος ἀναφέρων τὸν κόσμον ἐπὶ τὰ πρῶτα. Εἰ δὲ δή, καὶ ἡ ὕλη. Ὅθεν φανείη. Ἡ γὰρ ψυχὴ ἡ νεύσασα ἤδη ὂν τὸ σκότος, φασίν, εἶδε καὶ κατέλαμψε.

nu existau, ca să mai fi văzut. Apoi, cum să nu fie de mirare că pe ei <nu se socotesc> imagini ale sufletelor ajunse în această lume, ci suflete adevărate, dar abia unul sau doi dintre ei reușesc, cu greu și ca o favoare, să iasă din lume, de-abia amintindu-și cele văzute cândva, pe când această imagine, pe deasupra palidă, cum spun ei, și abia născută, cunoscuse inteligibilele, asemeni mamei sale, <care este tot> o imagine materială. Și nu numai că a cunoscut cele de sus și a dobândit un concept al lumii <sensibile> și al celei inteligibile, ci a și înțeles din ce poate fi alcătuită <lumea sensibilă>. Și de ce să fi făcut mai întâi focul? Deoarece credea că el trebuie să fie primul? De ce nu alt <element>? Iar dacă a putut crea focul gândindu-l, de ce, când a gândit lumea (căci mai întâi a trebuit să gândească întregul), nu a făcut-o dintr-o dată? Căci a cuprins cu gândul și <celelalte lucruri>, iar creația lui este complet naturală, nu ca la celelalte tehnici, posterioare naturii și lumii. Chiar și acum indivizii produși de <cauze> naturale nu sunt mai întâi foc, apoi indivizi și compuși, ci sunt o schiță și un plan al întregului viețuitor, format în timpul ciclului menstrual. Atunci de ce, în acest caz, materia nu a fost impregnată cu o efigie prealabilă a lumii, care <să cuprindă> și pământ, și foc și toate celelalte <elemente>? Poate că așa ar fi creat lumea ei, care se bucură de un suflet mai adevărat <decât al demiurgului>, care nu a știut să o producă așa. Totuși, nu o reflectare, ci <doar> o putere izvorâtă într-adevăr din <ființe> perfecte poate prevedea mărimea cerului, ba mai mult, dimensiunea lui exactă, ca și înclinarea zodiacului, mișcarea <planetelor> de sub cer și pământul, astfel încât să indice motivele pentru care <toate sunt> astfel. Și ei recunosc involuntar aceasta. Căci, dacă este cercetată, lumina răspândită în întuneric îi face să recunoască cauzele adevărate ale lumii. De ce <înțelepciunea> trebuia să lumineze <întunericul>, dacă nu trebuia să o facă în întregime? Fie că este o necesitate naturală, fie una contrară ei. Dacă este naturală, atunci este așa mereu. Dar dacă este contra naturii, atunci și în <realitățile> inteligibile va exista ceva contra naturii, iar relele vor fi anterioare lumii sensibile și nu lumea va fi cauza relelor, ci cele de sus, și nu sufletul <va primi răul> de la lume, ci lumea de la suflet. Argumentul va continua ridicând lumea până la <realitățile> prime. Iar dacă <lumea> este așa, așa este și materia din care s-a ivit. Căci sufletul, înclinându-se, a văzut și a luminat întunericul care, spun ei, exista deja.

Πόθεν οὖν τοῦτο; Εἰ δ' αὐτὴν φήσουσι ποιῆσαι νεύσασαν, οὐκ ἦν δηλονότι ὅπου ἂν ἔνευσεν, οὐδ' αὐτὸ τὸ σκότος αἴτιον τῆς νεύσεως, ἀλλ' αὐτὴ ἡ ψυχῆς φύσις. Τοῦτο δὲ ταὐτὸν ταῖς προηγησαμέναις ἀνάγκαις· ὥστε ἐπὶ τὰ πρῶτα ἡ αἰτία.

|13.| Ὁ ἄρα μεμφόμενος τῇ τοῦ κόσμου φύσει οὐκ οἶδεν ὅ τι ποιεῖ, οὐδ' ὅπου τὸ θράσος αὐτοῦ τοῦτο χωρεῖ. Τοῦτο δέ, ὅτι οὐκ ἴσασι τάξιν τῶν ἐφεξῆς πρώτων καὶ δευτέρων καὶ τρίτων καὶ ἀεὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων, καὶ ὡς οὐ λοιδορητέον τοῖς χείροσι τῶν πρώτων, ἀλλὰ πράως συγχωρητέον τῇ πάντων φύσει αὐτὸν θέοντα πρὸς τὰ πρῶτα παυσάμενον τῆς τραγῳδίας τῶν φοβερῶν, ὡς οἴονται, ἐν ταῖς τοῦ κόσμου σφαίραις, αἳ δὴ πάντα μείλιχα τεύχουσιν αὐτοῖς· τί γὰρ φοβερὸν ἔχουσιν αὗται, ὡς φοβοῦσι τοὺς ἀπείρους λόγων καὶ πεπαιδευμένης ἀνηκόους καὶ ἐμμελοῦς γνώσεως; Οὐ γάρ, εἰ πύρινα τὰ σώματα αὐτῶν, φοβεῖσθαι δεῖ συμμέτρως πρὸς τὸ πᾶν καὶ πρὸς τὴν γῆν ἔχοντα, εἰς δὲ τὰς ψυχὰς αὐτῶν βλέπειν, αἷς καὶ αὐτοὶ δήπουθεν ἀξιοῦσι τίμιοι εἶναι. Καίτοι καὶ τὰ σώματα αὐτῶν μεγέθει καὶ κάλλει διαφέροντα συμπράττοντα καὶ συνεργοῦντα τοῖς κατὰ φύσιν γιγνομένοις, ἃ οὐκ ἂν οὐ γένοιτό ποτε ἔστ' ἂν ᾖ τὰ πρῶτα, συμπληροῦντα δὲ τὸ πᾶν καὶ μεγάλα μέρη ὄντα τοῦ παντός. Εἰ δ' ἄνθρωποι τίμιόν τι παρ' ἄλλα ζῷα, πολλῷ μᾶλλον ταῦτα οὐ τυραννίδος ἕνεκα ἐν τῷ παντὶ ὄντα, ἀλλὰ κόσμον καὶ τάξιν παρέχοντα. Ἃ δὲ λέγεται γίνεσθαι παρ' αὐτῶν, σημεῖα νομίζειν τῶν ἐσομένων εἶναι, γίνεσθαι δὲ τὰ γινόμενα διάφορα καὶ τύχαις, οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν ταὐτὰ περὶ ἑκάστους συμβαίνειν, καὶ καιροῖς γενέσεων καὶ τόποις πλεῖστον ἀφεστηκόσι καὶ διαθέσεσι ψυχῶν. Καὶ οὐκ ἀπαιτητέον πάλιν ἀγαθοὺς πάντας, οὐδ' ὅτι μὴ τοῦτο δυνατόν, μέμφεσθαι προχείρως πάλιν ἀξιοῦσι μηδὲν διαφέρειν ταῦτα ἐκείνων, τό τε κακὸν μὴ νομίζειν ἄλλο τι ἢ τὸ ἐνδεέστερον εἰς φρόνησιν καὶ ἔλαττον ἀγαθὸν καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ μικρότερον· οἷον εἴ τις τὴν φύσιν κακὸν λέγοι, ὅτι μὴ αἴσθησίς ἐστι, καὶ τὸ αἰσθητικόν, ὅτι μὴ λόγος. Εἰ δὲ μή, κἀκεῖ τὰ κακὰ ἀναγκασθήσονται λέγειν εἶναι· καὶ γὰρ ἐκεῖ ψυχὴ χεῖρον νοῦ καὶ οὗτος ἄλλου ἔλαττον.

Dar el de unde vine? Dacă vor spune că l-a creat sufletul când s-a înclinat, este clar că nu avea unde să se încline şi că întunericul nu este cauza înclinării, ci natura sufletului, care este o necesitate anterioară <materiei>, încât cauza <răului> ar <reveni fiinţelor> prime.

[13.] Aşadar, cine se plânge de natura lumii nu ştie ce face şi nici unde duce cutezanţa lui. Aceasta fiindcă ei nu cunosc ordinea <realităţilor>: cele prime, cele secunde, cele terţe, şi la fel până la ultimele. Iar cele inferioare primelor nu trebuie insultate, ci ei trebuie să accepte împăcaţi natura tuturor, năzuind ei înşişi spre cele prime şi încetând cu tragedia privind pericolele cauzate, cred ei, de sferele lumii[647] (care produc, de fapt, toate lucrurile plăcute lor[648]). Ce au ele atât de înfricoşător, încât să îi sperie pe cei care ignoră raţiunile <lucrurilor>, surzi la instrucţie şi la cunoaşterea ordonată? Dacă corpurile sferelor sunt de foc, nu trebuie să se înfricoşeze, căci ele sunt bine proporţionate faţă de univers şi pământ, ci trebuie să privească spre sufletele lor, prin care şi ei, desigur, se socotesc valoroşi. Cu toate că şi corpurile sferelor, diferite ca mărime şi frumuseţe, participă şi ajută la producerea evenimentelor naturale (care nu pot să nu se nască până ce există <fiinţele> prime), completând universul şi constituind părţile majore ale lumii. Iar dacă oamenii sunt mai demni de laudă decât celelalte vieţuitoare, cu atât mai mult corpurile cereşti: nu pentru <că ar exercita> o putere constrângătoare, ci pentru că produc frumuseţe şi ordine în toate câte există. Cât despre <evenimentele> puse pe seama influenţei lor, <trebuie> socotite <doar> nişte semne ale celor viitoare[649], pe când diferenţele dintre evenimente sunt determinate atât de întâmplare (căci nu i se pot întâmpla aceleaşi <evenimente> fiecăruia în parte), cât şi de împrejurările producerii lor, de depărtarea dintre locurile <unde se produc> şi de dispoziţiile sufletelor <care participă la ele>. Ei nu trebuie, în schimb, să pretindă ca toţi <oamenii> să fie buni, nici să se plângă prea uşor dacă aceasta este imposibil, nici să ceară ca nimic să nu deosebească sensibilele de inteligibile şi nici ca răul să fie socotit doar <un lucru> mai puţin înţelept şi un bine mai mic, şi tot aşa până la <binele> cel mai mic. <Atunci ar fi> ca şi cum s-ar spune că natura este ceva rău pentru că nu este senzaţie, şi că senzitivul <este rău>, nefiind raţiune. Ei vor fi obligaţi să spună că există rele şi acolo sus, fiindcă acolo sufletul este inferior inteligenţei, care este <şi ea> mai prejos de un altul.

|14.| Μάλιστα δὲ αὐτοὶ καὶ ἄλλως ποιοῦσιν οὐκ ἀκήρατα τὰ ἐκεῖ. Ὅταν γὰρ ἐπαοιδὰς γράφωσιν ὡς πρὸς ἐκεῖνα λέγοντες, οὐ μόνον πρὸς ψυχήν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπάνω, τί ποιοῦσιν ἢ γοητείας καὶ θέλξεις καὶ πείσεις λέγουσι καὶ λόγῳ ὑπακούειν καὶ ἄγεσθαι, εἴ τις ἡμῶν τεχνικώτερος εἰπεῖν ταδὶ καὶ οὑτωσὶ μέλη καὶ ἤχους καὶ προσπνεύσεις καὶ σιγμοὺς τῆς φωνῆς καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκεῖ μαγεύειν γέγραπται. Εἰ δὲ μὴ βούλονται τοῦτο λέγειν, ἀλλὰ πῶς φωναῖς τὰ ἀσώματα; Ὥστε οἳ σεμνοτέρους αὐτῶν τοὺς λόγους ποιοῦσι φαίνεσθαι, τούτοις λελήθασιν αὐτοὺς τὸ σεμνὸν ἐκείνων ἀφαιρούμενοι. Καθαίρεσθαι δὲ νόσων λέγοντες αὐτούς, λέγοντες μὲν ἂν σωφροσύνῃ καὶ κοσμίᾳ διαίτῃ, ἔλεγον ἂν ὀρθῶς, καθάπερ οἱ φιλόσοφοι λέγουσι· νῦν δὲ ὑποστησάμενοι τὰς νόσους δαιμόνια εἶναι καὶ ταῦτα ἐξαιρεῖν λόγῳ φάσκοντες δύνασθαι καὶ ἐπαγγελλόμενοι σεμνότεροι μὲν ἂν εἶναι δόξαιεν παρὰ τοῖς πολλοῖς, οἳ τὰς παρὰ τοῖς μάγοις δυνάμεις θαυμάζουσι, τοὺς μέντοι εὖ φρονοῦντας οὐκ ἂν πείθοιεν, ὡς οὐχ αἱ νόσοι τὰς αἰτίας ἔχουσιν ἢ καμάτοις ἢ πλησμοναῖς ἢ ἐνδείαις ἢ σήψεσι καὶ ὅλως μεταβολαῖς ἢ ἔξωθεν τὴν ἀρχὴν ἢ ἔνδοθεν λαβούσαις. Δηλοῦσι δὲ καὶ αἱ θεραπεῖαι αὐτῶν. Γαστρὸς γὰρ ῥυείσης ἢ φαρμάκου δοθέντος διεχώρησε κάτω εἰς τὸ ἔξω τὸ νόσημα καὶ αἵματος ἀφῃρημένου, καὶ ἔνδεια δὲ ἰάσατο. Ἢ πεινήσαντος τοῦ δαιμονίου καὶ τοῦ φαρμάκου ποιήσαντος τήκεσθαι, ποτὲ δὲ ἀθρόως ἐξελθόντος, ἢ μένοντος ἔνδον; Ἀλλ᾽ εἰ μὲν ἔτι μένοντος, πῶς ἔνδον ὄντος οὐ νοσεῖ ἔτι; Εἰ δὲ ἐξελήλυθε, διὰ τί; Τί γὰρ αὐτὸ πέπονθεν; Ἢ ὅτι ἐτρέφετο ὑπὸ τῆς νόσου. Ἦν ἄρα ἡ νόσος ἑτέρα οὖσα τοῦ δαίμονος. Ἔπειτα, εἰ οὐδενὸς ὄντος αἰτίου εἴσεισι, διὰ τί οὐκ ἀεὶ νοσεῖ; Εἰ δὲ γενομένου αἰτίου, τί δεῖ τοῦ δαίμονος πρὸς τὸ νοσεῖν; Τὸ γὰρ αἴτιον τὸν πυρετὸν αὔταρκές ἐστιν ἐργάσασθαι. Γελοῖον δὲ τὸ ἅμα τὸ αἴτιον γενέσθαι καὶ εὐθέως ὥσπερ παρυποστῆναι τῷ αἰτίῳ τὸ δαιμόνιον ἕτοιμον ὄν. Ἀλλὰ γάρ, ὅπως καὶ ταῦτα εἴρηται αὐτοῖς καὶ ὅτου χάριν, δῆλον· τούτου γὰρ ἕνεκα οὐχ ἧττον καὶ τούτων τῶν δαιμονίων ἐμνήσθημεν. Τὰ δ᾽ ἄλλα ὑμῖν καταλείπω ἀναγινώσκουσιν ἐπισκοπεῖσθαι καὶ θεωρεῖν ἐκεῖνο πανταχοῦ, ὡς τὸ μὲν παρ᾽ ἡμῶν εἶδος φιλοσοφίας μεταδιωκόμενον πρὸς τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀγαθοῖς καὶ τὴν ἁπλότητα τοῦ ἤθους μετὰ τοῦ φρονεῖν

[14.] Apoi, ei socotesc mai ales că cele de sus nu sunt ferite <de influența oamenilor>. Când ei compun incantații adresate lor, și nu doar sufletului, ci și celor de deasupra lui, ce altceva fac dacă nu să rostească vorbe care să le încânte, să le farmece și să le impresioneze, pentru ca ele să le asculte cuvântul și să fie atrase de el?[650] <Desigur>, cu condiția <să se găsească> cineva mai priceput în arta de a rosti cum trebuie și întocmai aceste vorbe și melodii, strigăte, suflături și șuierături ale vocii, ca și altele, câte s-a scris că au puteri magice asupra celor de sus. Dar, dacă nu vor să spună așa ceva, cum <cred ei că pot supune realitățile> necorporale sunetelor lor? Tocmai prin aceste <tehnici>, prin care au făcut ca discursurile lor să apară mai strălucitoare, ei răpesc, fără să-și dea seama, strălucirea acelor <realități>. Apoi, când afirmă despre ei că se purifică de boli, ar spune-o cu îndreptățire, dacă ar face-o ca filosofii, prin cumpătare și printr-un regim de viață regulat, pe când ei, susținând că bolile sunt cauzate de daimoni, afirmând că le înlătură prin cuvânt și dând asigurări că o pot <face>, par niște sfinți în ochii mulțimii, uimite de puterile de care dispun vrăjitorii; dar ei nu i-ar putea convinge pe cei chibzuiți că bolile nu au drept cauze oboseala, sațietatea, lipsurile, putreziciunea și în general transformările <corporale> care își au principiul fie în exterior, fie în interior. Tratamentele bolilor dovedesc și ele <aceasta>. Căci, dacă se administrează un purgativ pentru stomac, o poțiune, sau dacă se ia sânge, boala scade și pleacă, așa cum vindecă și dieta. Oare pentru că daimonului îi era foame și poțiunea l-a făcut să se dizolve, uneori părăsind dintr-o dată <corpul>, alteori rămânând înăuntru? Dacă rămâne <în corp>, de ce nu mai cauzează boala, deși este înăuntru? Iar dacă a ieșit, de ce <a plecat>? Ce i s-a întâmplat? Că doar era hrănit de boală. Atunci, boala era altceva decât daimonul. Apoi, dacă el intră <în corp> fără vreo cauză, de ce <omul> nu ar fi mereu bolnav? Iar dacă <intră> când există o cauză, de ce mai este nevoie de daimon pentru îmbolnăvire? Căci cauza e suficientă pentru a o produce. Or, este ridicol ca simultan cauzei să apară imediat și un daimon, chipurile pentru a o asista. E limpede, așadar, cum spun ei acestea și cu ce scop. Și pentru <a le înțelege mai bine> am amintit în plus și acestea despre daimoni. Celelalte, în schimb, vi le las să le examinați citindu-le. Să meditați mereu la faptul că tipul de filosofie urmărit de noi recomandă, pe lângă toate celelalte bunuri, și simplitatea moravurilor, împreună cu

καθαρῶς ἐνδείκνυται, τὸ σεμνόν, οὐ τὸ αὔθαδες μεταδιώκουσα, τὸ θαρραλέον μετὰ λόγου καὶ μετ' ἀσφαλείας πολλῆς καὶ εὐλαβείας καὶ πλείστης περιωπῆς ἔχουσα· τὰ δὲ ἄλλα τῷ τοιούτῳ παραβάλλειν. Τὸ δὲ παρὰ τῶν ἄλλων ἐναντιώτατα κατεσκεύασται διὰ πάντων· οὐδὲν γὰρ ἂν πλέον· οὕτω γὰρ περὶ αὐτῶν λέγειν ἡμῖν ἂν πρέποι.

|15.| Ἐκεῖνο δὲ μάλιστα δεῖ μὴ λανθάνειν ἡμᾶς, τί ποτε ποιοῦσιν οὗτοι οἱ λόγοι εἰς τὰς ψυχὰς τῶν ἀκουόντων καὶ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ καταφρονεῖν πεισθέντων. Δυοῖν γὰρ οὐσῶν αἱρέσεων τοῦ τυχεῖν τοῦ τέλους, μιᾶς μὲν τῆς ἡδονὴν τὴν τοῦ σώματος τέλος τιθεμένης, ἑτέρας δὲ τῆς τὸ καλὸν καὶ τὴν ἀρετὴν αἱρουμένης, οἷς καὶ ἐκ θεοῦ καὶ εἰς θεὸν ἀνήρτηται ἡ ὄρεξις, ὡς δὲ ἐν ἄλλοις θεωρητέον, ὁ μὲν Ἐπίκουρος τὴν πρόνοιαν ἀνελὼν τὴν ἡδονὴν καὶ τὸ ἥδεσθαι, ὅπερ ἦν λοιπόν, τοῦτο διώκειν παρακελεύεται· ὁ δὲ λόγος οὗτος ἔτι νεανικώτερον τὸν τῆς προνοίας κύριον καὶ αὐτὴν τὴν πρόνοιαν μεμψάμενος καὶ πάντας νόμους τοὺς ἐνταῦθα ἀτιμάσας καὶ τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνηυρημένην τό τε σωφρονεῖν τοῦτο ἐν γέλωτι θέμενος, ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὀφθείη ὑπάρχον, ἀνεῖλε τὸ σωφρονεῖν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἤθεσι σύμφυτον δικαιοσύνην τὴν τελειουμένην ἐκ λόγου καὶ ἀσκήσεως καὶ ὅλως καθ' ἃ σπουδαῖος ἄνθρωπος ἂν γένοιτο. Ὥστε αὐτοῖς καταλείπεσθαι τὴν ἡδονὴν καὶ τὸ περὶ αὐτοὺς καὶ τὸ οὐ κοινὸν πρὸς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τὸ τῆς χρείας μόνον, εἰ μή τις τῇ φύσει τῇ αὐτοῦ κρείττων εἴη τῶν λόγων τούτων· τούτων γὰρ οὐδὲν αὐτοῖς καλόν, ἀλλὰ ἄλλο τι, ὅ ποτε μεταδιώξουσι. Καίτοι ἐχρῆν τοὺς ἤδη ἐγνωκότας ἐντεῦθεν διώκειν, διώκοντας δὲ πρῶτα κατορθοῦν ταῦτα ἐκ θείας φύσεως ἥκοντας· ἐκείνης γὰρ τῆς φύσεως καλοῦ ἐπαίειν, τὴν ἡδονὴν τοῦ σώματος ἀτιμαζούσης. Οἷς δὲ ἀρετῆς μὴ μέτεστιν, οὐκ ἂν εἶεν τὸ παράπαν κινηθέντες πρὸς ἐκεῖνα. Μαρτυρεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ τόδε τὸ μηδένα λόγον περὶ ἀρετῆς πεποιῆσθαι, ἐκλελοιπέναι δὲ παντάπασι τὸν περὶ τούτων λόγον, καὶ μήτε τί ἐστιν εἰπεῖν μήτε πόσα μήτε ὅσα τεθεώρηται πολλὰ καὶ καλὰ τοῖς τῶν παλαιῶν λόγοις, μήτε ἐξ ὧν περιέσται καὶ κτήσεται, μήτε ὡς θεραπεύεται ψυχὴ μήτε ὡς καθαίρεται. Οὐ γὰρ δὴ τὸ εἰπεῖν βλέπε πρὸς θεόν

puritatea gândirii, când caută gravitatea, nu îngâmfarea şi îmbină încrederea de sine cu raţiunea, cu siguranţa, cu precauţia şi cu o foarte mare circumspecţie[651]. Dacă comparăm celelalte <doctrine> cu a noastră, ea se dovedeşte complet opusă celorlalte. Şi nimic în plus <nu mai trebuie adăugat>, fiindcă aşa se cuvenea să vorbim despre acestea.

|15.| Dar mai ales nu trebuie să ne scape efectul vorbelor lor asupra sufletelor ascultătorilor, convinşi să dispreţuiască lumea şi cele din ea. De fapt, două doctrine despre scopul care trebuie atins[652]: prima face un scop din plăcerea corpului, pe când cealaltă ia ca scop frumosul şi virtutea. A le dori depinde de zeu şi totodată conduce spre el (însă cum, trebuie văzut în altă parte[653]). Epicur, care neagă providenţa, ne sfătuieşte să căutăm împlinirea în plăcere. Dar doctrina lor[654] este şi mai îndrăzneaţă, deoarece îl jigneşte pe stăpânul providenţei şi providenţa însăşi, dispreţuind toate legile din această lume şi ridiculizând virtutea cumpătării, slăvită dintotdeauna. Şi, ca să pară că nu mai există nimic bun pe pământ, ea a distrus moderaţia şi dreptatea înnăscută, care se desăvârşeşte prin raţiune şi exerciţiu, şi în general toate modurile prin care un om ar putea ajunge înţelept. Aşa că lor le rămâne <doar> plăcerea, preocuparea pentru sine şi <evitarea> societăţii altor oameni, în beneficiul propriului interes, cu excepţia celui aflat natural mai presus de asemenea idei. Pentru ei nu e bun nimic din ceea <ce am enumerat mai sus>, ci altceva, pe care într-o zi îl vor urma îndeaproape. Dar cunoscându-l deja, trebuiau să înceapă de pe acum să-l urmeze şi, urmându-l, să restabilească <adevărul> despre aceste prime <realităţi>, dacă ei provin dintr-o natură divină. Căci <specificul> acestei naturi care socoteşte plăcerea corporală nedemnă este să asculte de bine. Or, cei care nu au parte de virtute nu pot fi purtaţi în nici un fel spre cele de sus. În cazul lor, dovada stă în faptul că nu au nici o doctrină despre virtute, nu o definesc şi nu le enumeră. Astfel, ei nici nu <urmează ideile> multe şi frumoase la care au reflectat cei vechi în teoriile lor, nici <nu ştiu> de unde dobândeşte <cineva virtutea> şi <cum> dispune de ea, şi nici cum se poate însănătoşi sau purifica un suflet[655]. Într-adevăr, este inutil să ţi se spună „*priveşte spre zeu*", dacă nu eşti şi învăţat cum să-l priveşti. Căci

προὔργου τι ἐργάζεται, ἐὰν μὴ πῶς καὶ βλέψῃ διδάξῃ. Τί γὰρ κωλύει, εἴποι τις ἄν, βλέπειν καὶ μηδεμιᾶς ἀπέχεσθαι ἡδονῆς, ἢ ἀκρατῆ θυμοῦ εἶναι μεμνημένον μὲν ὀνόματος τοῦ θεός, συνεχόμενον δὲ ἅπασι πάθεσι, μηδὲν δὲ αὐτῶν πειρώμενον ἐξαιρεῖν; Ἀρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προιοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δείκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.

|16.| Οὐδ' αὖ τὸ καταφρονῆσαι κόσμου καὶ θεῶν τῶν ἐν αὐτῷ καὶ τῶν ἄλλων καλῶν ἀγαθόν ἐστι γενέσθαι. Καὶ γὰρ πᾶς κακὸς καὶ πρὸ τοῦ καταφρονήσειεν ἂν θεῶν, καὶ μὴ πρότερον πᾶς κακὸς καταφρονήσας, καὶ εἰ τὰ ἄλλα μὴ πάντα κακὸς εἴη, αὐτῷ τούτῳ ἂν γεγονὼς εἴη. Καὶ γὰρ ἂν καὶ ἡ πρὸς τοὺς νοητοὺς θεοὺς λεγομένη αὐτοῖς τιμὴ ἀσυμπαθὴς ἂν γένοιτο· ὁ γὰρ τὸ φιλεῖν πρὸς ὁτιοῦν ἔχων καὶ τὸ συγγενὲς πᾶν οὗ φιλεῖ ἀσπάζεται καὶ τοὺς παῖδας ὧν τὸν πατέρα ἀγαπᾷ· ψυχὴ δὲ πᾶσα πατρὸς ἐκείνου. Ψυχαὶ δὲ καὶ ἐν τούτοις καὶ νοεραὶ καὶ ἀγαθαὶ καὶ συναφεῖς τοῖς ἐκεῖ πολὺ μᾶλλον ἢ αἱ ἡμῶν. Πῶς γὰρ ἂν ἀποτμηθεὶς ὅδε ὁ κόσμος ἐκείνου ἦν; πῶς δὲ οἱ ἐν αὐτῷ θεοί; Ἀλλὰ ταῦτα μὲν καὶ πρότερον· νῦν δέ, ὅτι καὶ τῶν συγγενῶν ἐκείνοις καταφρονοῦντες, ὅτι μηδὲ ἐκεῖνα ἴσασιν, ἀλλ' ἢ λόγῳ. Ἐπεὶ καὶ τὸ πρόνοιαν μὴ διικνεῖσθαι εἰς τὰ τῇδε ἢ εἰς ὁτιοῦν, πῶς εὐσεβές; Πῶς δὲ σύμφωνον ἑαυτοῖς; Λέγουσι γὰρ αὐτῶν προνοεῖν αὖ μόνων. Πότερα δὲ ἐκεῖ γενομένων ἢ καὶ ἐνθάδε ὄντων; Εἰ μὲν γὰρ ἐκεῖ, πῶς ἦλθον; Εἰ δὲ ἐνθάδε, πῶς ἔτι εἰσὶν ἐνθάδε; Πῶς δὲ οὐ καὶ αὐτός ἐστιν ἐνθάδε; Πόθεν γὰρ γνώσεται, ὅτι εἰσὶν ἐνθάδε; Πῶς δέ, ὅτι ἐνθάδε ὄντες οὐκ ἐπελάθοντο αὐτοῦ καὶ ἐγένοντο κακοί; Εἰ δὲ γινώσκει τοὺς μὴ γενομένους κακούς, καὶ τοὺς γενομένους γινώσκει, ἵνα διακρίνῃ ἀπ' ἐκείνων αὐτούς. Πᾶσιν οὖν παρέσται καὶ ἔσται ἐν τῷ κόσμῳ τῷδε, ὅστις ὁ τρόπος· ὥστε καὶ μεθέξει αὐτοῦ ὁ κόσμος. Εἰ δ' ἄπεστι τοῦ κόσμου, καὶ ὑμῶν ἀπέσται, καὶ οὐδ' ἂν ἔχοιτέ τι λέγειν περὶ αὐτοῦ οὐδὲ τῶν μετ' αὐτόν. Ἀλλ' εἴτε ὑμῖν πρόνοιά τις ἔρχεται ἐκεῖθεν, εἴτε ὅ τι βούλεσθε, ἀλλ' ὅ γε κόσμος ἐκεῖθεν ἔχει καὶ οὐκ ἀπολέλειπται οὐδ' ἀπολειφθήσεται. Πολὺ γὰρ μᾶλλον τῶν ὅλων ἢ τῶν μερῶν ἡ πρόνοια καὶ ἡ μέθεξις κἀκείνης τῆς ψυχῆς πολὺ μᾶλλον:

ce te opreşte, s-ar putea spune, să priveşti, dar să nu te abţii de la nici o plăcere, sau să ai dorinţa nestăpânită, dar să îţi aminteşti numele zeului, sau să fii mereu cuprins de patimi, dar să nu încerci nimic pentru te elibera de ele? Aşadar, <numai> virtutea care înaintează spre scop şi care se naşte în suflet însoţită de prudenţă îl arată pe zeu[656], pe când, fără virtute adevărată, zeul despre care se vorbeşte este <doar> un nume.

[16.] Iar a deveni bun nu înseamnă a dispreţui lumea, zeii din ea şi celelalte frumuseţi. De fapt, orice ticălos îi putea dispreţui şi mai înainte pe zei şi, chiar dacă iniţial nu era ticălos, dispreţuindu-i, tocmai de aceea a devenit ticălos, chiar dacă, în rest, nu era[657]. Până şi cinstea pe care o afirmă faţă de zeii inteligibili este nepotrivită. Dacă cineva îl iubeşte pe altul, el se simte legat de toate rudele celui iubit şi de copiii pentru al căror tată poartă afecţiune. Dar orice suflet <vine> de la tatăl ceresc[658]. Iar sufletele corpurilor cereşti sunt şi intelective şi bune, atingând inteligibilele cu mult mai mult decât ale noastre. Într-adevăr, cum ar putea să existe această lume dacă ar fi separată de cea inteligibilă? Şi cum de sunt zei în ea? Acestea, însă, <le-am spus> mai înainte[659], pe când acum <trebuie arătat> că ei îi dispreţuiesc pe cei înrudiţi cu cele de sus, fiindcă şi pe acestea ei le recunosc doar verbal. Oare este ceva pios a nega faptul că providenţa pătrunde până în această lume, ba chiar până la fiecare <individual>? Cum sunt ei în acord cu sine? Căci afirmă că providenţa veghează doar asupra lor. Dar, oare, <i-a vegheat> când erau acolo sus, sau şi când sunt aici jos? Căci dacă <i-a vegheat> acolo sus, de ce au ajuns aici jos? Iar dacă <îi veghează> aici, de ce mai rămân aici? De ce nu este şi zeul aici? Căci de unde va şti că ei au ajuns aici? Şi cum <va şti> că, deşi sunt aici, ei nu l-au uitat şi nu au ajuns răi? Iar dacă îi va şti pe cei care nu au devenit răi, îi va şti şi pe cei care au devenit, ca să îi distingă pe unii de alţii. Atunci, <zeul> va fi prezent în toate şi va fi oricum în lumea aceasta, încât lumea va participa la el[660]. Dar dacă este absent din lume, el va lipsi şi din voi şi nu aţi mai putea spune nimic nici despre el şi nici despre cele de după el. Apoi, fie că o anume providenţă se întinde de sus până la voi, fie că este aşa cum vreţi voi, totuşi lumea are parte de ceva de sus, şi nu este şi nici nu va fi abandonată. Căci providenţa <veghează> cu mult mai mult asupra întregului decât asupra părţilor şi participarea sufletului <lumii la cele superioare> este mult mai mare <decât a celor lumeşti>:

δηλοῖ δὲ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ ἐμφρόνως εἶναι. Τίς γὰρ οὕτω τεταγμένος ἢ ἔμφρων τῶν ὑπερφρονούντων ἀφρόνως, ὡς τὸ πᾶν; Ἢ παραβάλλειν καὶ γελοῖον καὶ πολλὴν τὴν ἀτοπίαν ἔχει, καὶ ὅ γε μὴ τοῦ λόγου ἕνεκα παραβάλλων οὐκ ἕξω ἂν τοῦ ἀσεβεῖν γένοιτο· οὐδὲ τὸ ζητεῖν περὶ τούτων ἔμφρονος, ἀλλὰ τυφλοῦ τινος καὶ παντάπασιν οὔτε αἴσθησιν οὔτε νοῦν ἔχοντος καὶ πόρρω τοῦ νοητὸν κόσμον ἰδεῖν ὄντος, ὃς τοῦτον οὐ βλέπει. Τίς γὰρ ἂν μουσικὸς ἀνὴρ εἴη, ὃς τὴν ἐν νοητῷ ἁρμονίαν ἰδὼν οὐ κινήσεται τῆς ἐν φθόγγοις αἰσθητοῖς ἀκούων; Ἢ τίς γεωμετρίας καὶ ἀριθμῶν ἔμπειρος, ὃς τὸ σύμμετρον καὶ ἀνάλογον καὶ τεταγμένον ἰδὼν δι' ὀμμάτων οὐχ ἡσθήσεται; Εἴπερ οὐχ ὁμοίως τὰ αὐτὰ βλέπουσιν οὐδ' ἐν ταῖς γραφαῖς οἱ δι' ὀμμάτων τὰ τῆς τέχνης βλέποντες, ἀλλ' ἐπιγινώσκοντες μίμημα ἐν τῷ αἰσθητῷ τοῦ ἐν νοήσει κειμένου οἷον θορυβοῦνται καὶ εἰς ἀνάμνησιν ἔρχονται τοῦ ἀληθοῦς· ἐξ οὗ δὴ πάθους καὶ κινοῦνται οἱ ἔρωτες. Ἀλλ' ὁ μὲν ἰδὼν κάλλος ἐν προσώπῳ εὖ μεμιμημένον φέρεται ἐκεῖ, ἀργὸς δὲ τίς οὕτως ἔσται τὴν γνώμην καὶ εἰς οὐδὲν ἄλλο κινήσεται, ὥστε ὁρῶν σύμπαντα μὲν τὰ ἐν αἰσθητῷ κάλλη, σύμπασαν δὲ συμμετρίαν καὶ τὴν μεγάλην εὐταξίαν ταύτην καὶ τὸ ἐμφαινόμενον ἐν τοῖς ἄστροις εἶδος καὶ πόρρωθεν οὖσιν οὐκ ἐντεῦθεν ἐνθυμεῖται, καὶ σέβας αὐτὸν λαμβάνει, οἷα ἀφ' οἵων; Οὐκ ἄρα οὔτε ταῦτα κατενόησεν, οὔτε ἐκεῖνα εἶδεν.

[17.] Καίτοι, εἰ καὶ μισεῖν αὐτοῖς ἐπῄει τὴν τοῦ σώματος φύσιν, διότι ἀκηκόασι Πλάτωνος πολλὰ μεμψαμένου τῷ σώματι οἷα ἐμπόδια παρέχει τῇ ψυχῇ, καὶ πᾶσαν τὴν σωματικὴν φύσιν εἶπε χείρονα, ἐχρῆν ταύτην περιελόντας τῇ διανοίᾳ ἰδεῖν τὸ λοιπόν, σφαῖραν νοητὴν τὸ ἐπὶ τῷ κόσμῳ εἶδος ἐμπεριέχουσαν, ψυχὰς ἐν τάξει, ἄνευ τῶν σωμάτων μέγεθος δοῦσας κατὰ τὸ νοητὸν εἰς διάστασιν προαγαγούσας, ὡς τῷ μεγέθει τοῦ γενομένου τῷ ἀμερεῖ τὸ τοῦ παραδείγματος εἰς δύναμιν ἐξισωθῆναι· τὸ γὰρ ἐκεῖ μέγα ἐν δυνάμει ἐνταῦθα ἐν ὄγκῳ. Καὶ εἴτε κινουμένην ταύτην τὴν σφαῖραν ἐβούλοντο νοεῖν περιαγομένην ὑπὸ θεοῦ δυνάμεως ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ τέλος τῆς πάσης ἔχοντος, εἴτε ἑστῶσαν ὡς οὔπω καὶ ἄλλο τι διοικούσης, καλῶς ἂν εἶχεν εἰς ἔννοιαν τῆς τόδε τὸ πᾶν ψυχῆς διοικούσης. Ἐνθέντας δὲ ἤδη καὶ τὸ σῶμα αὐτῇ, ὡς οὐδὲν ἂν παθούσης, δούσης δὲ ἑτέρῳ, ὅτι μὴ

o arată limpede şi existenţa <lumii>, ca şi existenţa ei înţeleaptă. Căci cine, dintre cei care se cred, cu nesăbuinţă, plini de înţelepciune, este ordonat şi înţelept asemeni universului? Comparaţia este ridicolă şi total absurdă, iar cine nu o face în vederea discuţiei poate <fi acuzat> de impietate. Într-adevăr, un înţelept nu are asemenea <probleme>, ci <doar> un orb, care nu are nici un fel de senzaţie sau intelect[661] şi care, fiind departe de a cunoaşte lumea inteligibilă, nu o vede nici pe cea <sensibilă>. Căci ce muzician, cunoscând armonia inteligibilă, nu ar fi mişcat dacă ar auzi-o în sunete sensibile? Şi ce geometru şi aritmetician, cunoscând raportul, proporţia şi ordinea, nu s-ar bucura <văzându-le> cu ochii? Într-adevăr, nici cei ce privesc cu ochii lor în tablouri <imaginile> artei nu văd la fel aceleaşi lucruri, ci, când sesizează o imagine a ceva de sus, ei simt un fel de tulburare şi ajung la amintirea fiinţei adevărate: din această afectare se şi stârneşte dragostea[662]. Astfel, cel care vede imaginea frumuseţii bine întipărită pe chip va fi transportat sus[663], pe când altul, încet la minte, nu va fi mişcat spre nimic altceva. Deşi vede toate <lucrurile> frumoase din lumea sensibilă, întreaga simetrie şi buna ordonare <a lor>, ca şi priveliştea atât de clară a astrelor, în ciuda depărtării lor, el nu se gândeşte, cuprins de o sfântă teamă, la natura lor şi la cea din care provin. El nu a reflectat, aşadar, la cele sensibile şi nici nu a cunoscut inteligibilele.

[17.] Chiar dacă ura contra naturii corporale le-ar fi venit auzind că Platon reproşa corpului numeroasele piedici puse sufletului[664] (el a şi spus că toată natura corporală este inferioară), ei trebuiau să înlăture în minte învelişul <corporal> pentru a vedea restul: o sferă inteligibilă care închide forma lumii şi suflete ordonate care, fără corpuri, îi dau o mărime pe care o întind în spaţiu după <modelul> inteligibil pentru ca lumea să ajungă prin mărime egală în putere cu modelul ei lipsit de părţi. Căci inteligibilul este mare în putere, iar lumea în întindere. Şi fie că ei vor să conceapă această sferă ca mobilă şi mişcată circular de puterea unui zeu care dispune de începutul, mijlocul şi sfârşitul întregii <sfere>, fie ca imobilă, fiindcă această <putere divină>, guvernând şi altceva, n-ar guverna-o încă, ei şi-ar face o idee justă despre sufletul care guvernează universul. Dacă ar pune apoi şi corpul <lumii> în acest <suflet>[665] neafectabil, care <mai curând> dă el ceva altuia (căci

θέμις φθόνον ἐν τοῖς θεοῖς εἶναι, ἔχειν, εἴ τι δύναται λαμβάνειν ἕκαστα, οὕτως αὐτοὺς διανοεῖσθαι κατὰ κόσμον, τοσούτῳ διδόντας τῇ τοῦ κόσμου ψυχῇ δυνάμεως, ὅσῳ τὴν σώματος φύσιν οὐ καλὴν οὖσαν ἐποίησεν, ὅσον ἦν αὐτῇ καλλύνεσθαι, μετέχειν κάλλους· ὃ καὶ αὐτὸ τὰς ψυχὰς θείας οὔσας κινεῖ. Εἰ μὴ ἄρα αὐτοὶ φαῖεν μὴ κινεῖσθαι, μηδὲ διαφόρως αἰσχρὰ καὶ καλὰ ὁρᾶν σώματα· ἀλλ' οὕτως οὐδὲ διαφόρως αἰσχρὰ καὶ καλὰ ἐπιτηδεύματα οὐδὲ καλὰ μαθήματα, οὐδὲ θεωρίας τοίνυν· οὐδὲ θεὸν τοίνυν. Καὶ γὰρ διὰ τὰ πρῶτα ταῦτα. Εἰ οὖν μὴ ταῦτα, οὐδὲ ἐκεῖνα· μετ' ἐκεῖνα τοίνυν ταῦτα καλά. Ἀλλ' ὅταν λέγωσι καταφρονεῖν τοῦ τῇδε κάλλους, καλῶς ἂν ποιοῖεν τοῦ ἐν παισὶ καὶ γυναιξὶ καταφρονοῦντες, ὡς μὴ εἰς ἀκολασίαν ἡττᾶσθαι. Ἀλλ' εἰδέναι δεῖ, ὅτι οὐκ ἂν σεμνύνοιντο, εἰ αἰσχροῦ καταφρονοῖεν, ἀλλ' ὅτι καταφρονοῦσι πρότερον εἰπόντες καλόν· καὶ πῶς διατιθέντες; Ἔπειτα, ὅτι οὐ ταὐτὸν κάλλος ἐπὶ μέρει καὶ ὅλῳ καὶ πᾶσι καὶ παντί· εἶθ' ὅτι ἐστὶ τοιαῦτα κάλλη καὶ ἐν αἰσθητοῖς καὶ τοῖς ἐν μέρει, οἷα δαιμόνων, ὡς θαυμάσαι τὸν πεποιηκότα καὶ πιστεῦσαι, ὡς ἐκεῖθεν, καὶ ἐντεῦθεν ἀμήχανον τὸ ἐκεῖ κάλλος εἰπεῖν, οὐκ ἐχόμενον τούτων, ἀλλ' ἀπὸ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα ἰόντα, μὴ λοιδορούμενον δὲ τούτοις· καὶ εἰ μὲν καὶ τὰ ἔνδον καλά, σύμφωνα ἀλλήλοις εἶναι λέγειν· εἰ δὲ τἄνδον φαῦλα, τοῖς βελτίοσιν ἠλαττῶσθαι. Μήποτε δὲ οὐδὲ ἔστιν ὄντως τι καλὸν ὂν τὰ ἔξω αἰσχρὸν εἶναι τἄνδον· οὗ γὰρ τὸ ἔξω πᾶν καλόν, κρατήσαντός ἐστι τοῦ ἔνδον. Οἱ δὲ λεγόμενοι καλοὶ τἄνδον αἰσχροὶ ψεῦδος καὶ τὸ ἔξω κάλλος ἔχουσιν. Εἰ δέ τις φήσει ἑωρακέναι καλοὺς ὄντως ὄντας, αἰσχροὺς δὲ τἄνδον, οἶμαι μὲν αὐτὸν μὴ ἑωρακέναι, ἀλλ' ἄλλους εἶναι νομίζειν τοὺς καλούς· εἰ δ' ἄρα, τὸ αἰσχρὸν αὐτοῖς ἐπίκτητον εἶναι καλοῖς τὴν φύσιν οὖσι· πολλὰ γὰρ ἐνθάδε τὰ κωλύματα εἶναι ἐλθεῖν εἰς τέλος. Τῷ δὲ παντὶ καλῷ ὄντι τί ἐμπόδιον ἦν εἶναι καλῷ καὶ τἄνδον; Καὶ μὴν οἷς μὴ τὸ τέλειον ἀπέδωκεν ἐξ ἀρχῆς ἡ φύσις, τούτοις τάχ' ἂν οὐκ ἐλθεῖν εἰς τέλος γένοιτο, ὥστε καὶ φαύλοις ἐνδέχεσθαι γενέσθαι, τῷ δὲ παντὶ οὐκ ἦν ποτε παιδὶ ὡς ἀτελεῖ εἶναι οὐδὲ προσεγίνετο αὐτῷ προσιόν τι καὶ προσετίθετο εἰς σῶμα.

nu este permis <să-i suspectăm> pe zei de invidie[666]), şi dacă fiecare <lucru> poate primi ceva <de la suflet>, atunci concepţia lor despre lume ar fi corectă, dând sufletului lumii putere câtă <îi trebuie> pentru a face ca natura corpului, care nu este frumoasă, să participe pe cât poate la frumuseţe. Tocmai această <frumuseţe> mişcă sufletele, care sunt divine. Dar, dacă ei ar spune că <sufletele> sunt nemişcate şi că privesc indiferent corpurile frumoase şi urâte, sufletele nu vor privi nici obiceiurile urâte altfel decât pe cele frumoase, nici ştiinţele frumoase, deci nici actele contemplative şi nici pe zeu[667]. Căci lucrurile din lumea de jos sunt <frumoase> graţie celor prime. Dacă <realităţile> sensibile <nu sunt frumoase>, nu vor fi nici cele inteligibile. De aceea, după frumuseţea inteligibilă urmează cea sensibilă. Or, când ei afirmă că dispreţuiesc frumosul sensibil, ar avea dreptate să dispreţuiască frumuseţea copiilor şi a femeilor, ca să nu se lase pradă desfrâului. Dar trebuie ştiut că ei nu se laudă că ar dispreţui urâtul, ci că dispreţuiesc ceea ce mai înainte credeau că este frumos. Şi cum tratează ei <frumosul>? Căci frumuseţea dintr-o parte nu este identică celei din întreg, iar frumuseţea fiecărei fiinţe nu este identică cu a universului. Apoi, astfel de frumuseţi există şi în cele sensibile şi în cele particulare, de pildă în daimoni, care <ne fac> să le admirăm creatorul, să fim convinşi că <vin> de acolo de sus şi, judecând după ele, să lăudăm frumosul inteligibil nemediat[668], nu frumuseţea celor de aici, ci <pe cea descoperită> urcând spre inteligibile, chiar dacă ne ferim să insultăm <frumuseţea> sensibilelor. Iar dacă ele sunt frumoase şi interior, să spunem că sunt în armonie reciprocă, pe când, dacă sunt urâte interior, ele sunt inferioare în ceea ce au mai bun. Dar nu se poate ca o fiinţă într-adevăr frumoasă exterior să fie urâtă interior. Exteriorul nu poate fi cu totul frumos, ci este aşa doar dacă îl domină interiorul. Iar cei despre care se spune că sunt frumoşi, dar sunt urâţi lăuntric, au şi în afară o falsă frumuseţe. Dacă cineva va spune că a văzut <oameni> cu adevărat frumoşi, însă urâţi interior, cred, de fapt, că nu a văzut <asemenea oameni>, ci că îi ia pe alţii drept frumoşi. Iar dacă <ar fi cum spune el>, urâţenia nu le-ar fi înnăscută celor frumoşi natural. Căci aici jos există multe piedici ca să nu ajungi la ţintă. Dar ce piedică putea <opri> universul, care este în întregime frumos, să fie frumos şi interior? Cele cărora natura nu le-a dat perfecţiunea de la început pot, desigur, să nu ajungă la ea şi să devină şi urâte, dar universul nu putea fi vreodată ca un copil imatur şi nici nu i s-a adăugat ceva ulterior pentru a primi un corp.

Πόθεν γάρ; Πάντα γὰρ εἶχεν. Ἀλλ' οὐδὲ εἰς ψυχὴν πλάσειεν ἄν τις. Εἰ δ' ἄρα τοῦτό τις αὐτοῖς χαρίσαιτο, ἀλλ οὐ κακόν τι.

|18.| Ἀλλ ἴσως φήσουσιν ἐκείνους μὲν τοὺς λόγους φεύγειν τὸ σῶμα ποιεῖν πόρρωθεν μισοῦντας, τοὺς δὲ ἡμετέρους κατέχειν τὴν ψυχὴν πρὸς αὐτῷ. Τοῦτο δὲ ὅμοιον ἂν εἴη, ὥσπερ ἂν εἰ δύο οἶκον καλὸν τὸν αὐτὸν οἰκούντων, τοῦ μὲν ψέγοντος τὴν κατασκευὴν καὶ τὸν ποιήσαντα καὶ μένοντος οὐχ ἧττον ἐν αὐτῷ, τοῦ δὲ μὴ ψέγοντος, ἀλλὰ τὸν ποιήσαντα τεχνικώτατα πεποιηκέναι λέγοντος, τὸν δὲ χρόνον ἀναμένοντος ἕως ἂν ἥκῃ, ἐν ᾧ ἀπαλλάξεται, οὗ μηκέτι οἴκου δεήσοιτο, ὁ δὲ σοφώτερος οἴοιτο εἶναι καὶ ἑτοιμότερος ἐξελθεῖν, ὅτι οἶδε λέγειν ἐκ λίθων ἀψύχων τοὺς τοίχους καὶ ξύλων συνεστάναι καὶ πολλοῦ δεῖν τῆς ἀληθινῆς οἰκήσεως, ἀγνοῶν ὅτι τῷ μὴ φέρειν τὰ ἀναγκαῖα διαφέρει, εἴπερ καὶ μὴ ποιεῖται δυσχεραίνειν ἀγαπῶν ἡσυχῇ τὸ κάλλος τῶν λίθων. Δεῖ δὲ μένειν μὲν ἐν οἴκοις σῶμα ἔχοντας κατασκευασθεῖσιν ὑπὸ ψυχῆς ἀδελφῆς ἀγαθῆς πολλὴν δύναμιν εἰς τὸ δημιουργεῖν ἀπόνως ἐχούσης. Ἢ ἀδελφοὺς μὲν καὶ τοὺς φαυλοτάτους ἀξιοῦσι προσεννέπειν, ἥλιον δὲ καὶ τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ ἀπαξιοῦσιν ἀδελφοὺς λέγειν οὐδὲ τὴν κόσμου ψυχὴν στόματι μαινομένῳ; Φαύλους μὲν οὖν ὄντας οὐ θεμιτὸν εἰς συγγένειαν συνάπτειν, ἀγαθοὺς δὲ γενομένους καὶ μὴ σώματα ὄντας, ἀλλὰ ψυχὰς ἐν σώμασι καὶ οὕτως οἰκεῖν δυναμένους ἐν αὐτοῖς, ὡς ἐγγυτάτω εἶναι οἰκήσεως ψυχῆς τοῦ παντὸς ἐν σώματι τῷ ὅλῳ. Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ μὴ κρούειν, μηδὲ ὑπακούειν τοῖς ἔξωθεν προσπίπτουσιν ἡδέσιν ἢ ὁρωμένοις, μηδ' εἴ τι σκληρόν, ταράττεσθαι. Ἐκείνη μὲν οὖν οὐ πλήττεται· οὐ γὰρ ἔχει ὑπὸ τοῦ· ἡμεῖς δὲ ἐνθάδε ὄντες ἀρετῇ τὰς πληγὰς ἀπωθοίμεθ' ἂν ἤδη ὑπὸ μεγέθους γνώμης τὰς μὲν ἐλάττους, τὰς δὲ οὐδὲ πληττούσας ὑπὸ ἰσχύος γενομένας. Ἐγγὺς δὲ γενόμενοι τοῦ ἀπλήκτου μιμοίμεθ' ἂν τὴν τοῦ σύμπαντος ψυχὴν καὶ τὴν τῶν ἄστρων, εἰς ἐγγύτητα δὲ ὁμοιότητος ἐλθόντες σπεύδοιμεν ἂν πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ τὰ αὐτὰ ἂν ἐν θέᾳ καὶ ἡμῖν εἴη ἅτε καλῶς καὶ αὐτοῖς παρεσκευασμένοις φύσεσι καὶ ἐπιμελείαις· τοῖς δὲ ἐξ ἀρχῆς ὑπάρχει. Οὐ δή, εἰ μόνοι λέγοιεν θεωρεῖν δύνασθαι, πλέον ἂν θεωρεῖν αὐτοῖς γίνοιτο,

Căci de unde <ar veni adaosul>, dacă el le are pe toate? Nici nu se poate imagina aşa ceva pentru suflet. Chiar dacă am accepta acest lucru, nici una <din părţile adăugate lui > n-ar fi rea.

|18.| Ei vor spune, poate, că acele argumente îi fac să se îndepărteze de corpul pe care îl urăsc foarte mult, pe când ale noastre leagă sufletul de corp. <Cazul> poate fi, însă, asemănat cu doi <oameni> care locuiesc în aceeaşi casă frumoasă: unul critică construcţia şi pe cel care a făcut-o, dar continuă totuşi <să locuiască> în ea, pe când celălalt nu o critică, ci spune că arhitectul a construit-o cu mare artă, dar aşteaptă răbdător momentul când o va părăsi şi nu va mai avea nevoie de ea. <Primul> ar crede că e mai înţelept şi mai pregătit să plece, pentru că ştie să spună că zidurile se formează din pietre lipsite de viaţă şi din lemne şi că ele sunt departe de <a forma> o casă adevărată, neştiind că se deosebeşte <de al doilea> prin faptul că nu suportă ceea ce ţine de necesitate; într-adevăr, cel care preţuieşte în linişte frumuseţea pietrelor nu poate ajunge nemulţumit <din cauza lor>. Or, cât timp avem un corp, trebuie, să locuim în casele construite de un suflet care este frate bun[669] şi care poate crea fără efort. Cred ei, în nebunia lor[670], <că trebuie> să îi numească fraţi până şi pe <oamenii> răi, în vreme ce nici soarele şi cele din cer, nici sufletul lumii nu sunt priviţi ca demni să le fie numiţi fraţi? Nu este drept ca cei răi să ne fie legaţi ca nişte rude, decât dacă devin buni şi nu mai sunt <doar> corpuri, ci suflete în corpuri, care pot locui în ele astfel încât să fie cât mai aproape de locul de şedere al sufletului universal în corpul universal. Ceea ce înseamnă să nu cedezi şi să nu dai ascultare impresiilor exterioare sau priveliştilor plăcute[671], nici să te tulburi de duritatea <lucrurilor>. Prin urmare, sufletul lumii nu poate fi tulburat, căci nu este nimic <care> să-l atingă. Noi, în schimb, care ne găsim aici jos, putem respinge loviturile prin virtute, pe unele atenuându-le prin mărimea spiritului, pe altele făcându-le, prin forţa <noastră>, să nu ne mai lovească. Or, fiind aproape de cel de neatins, putem imita sufletul universal şi pe cel al astrelor. Ajunşi foarte asemănători lor, putem să tindem către acelaşi <principiu> şi să contemplăm şi noi aceleaşi <realităţi>, fiindcă şi noi suntem bine pregătiţi prin natura şi efortul <nostru pentru ceea ce astrele> posedă de la început. De bună seamă, <adversarii noştri> nu dobândesc o viziune mai amplă, dacă pretind că ei pot contempla singuri <inteligibilul> şi nici dacă

οὐδ' ὅτι αὐτοῖς φασιν εἶναι ἐξελθεῖν ἀποθανοῦσι, τοῖς δὲ μή, ἀεὶ τὸν οὐρανὸν κοσμοῦσιν· ἀπειρίᾳ γὰρ ἂν τοῦ ἔξω ὅ τι ποτέ ἐστι τοῦτο ἂν λέγοιεν καὶ τοῦ ὃν τρόπον ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται ἡ ὅλη τοῦ ἀψύχου. Ἔξεστιν οὖν καὶ μὴ φιλοσωματεῖν καὶ καθαροῖς γίνεσθαι καὶ τοῦ θανάτου καταφρονεῖν καὶ τὰ ἀμείνω εἰδέναι κἀκεῖνα διώκειν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς δυναμένοις διώκειν καὶ διώκουσιν ἀεὶ μὴ φθονεῖν ὡς οὐ διώκουσι, μηδὲ τὸ αὐτὸ πάσχειν τοῖς οἰομένοις τὰ ἄστρα μὴ θεῖν, ὅτι αὐτοῖς ἡ αἴσθησις ἑστάναι αὐτὰ λέγει. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ αὐτοὶ οὐκ οἴονται τὰ ἔξω βλέπειν τὴν τῶν ἄστρων φύσιν, ὅτι οὐχ ὁρῶσι τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἔξωθεν οὖσαν.

spun că după moarte ies <din corp>, pe când <sufletele astrelor> nu, deoarece guvernează lumea mereu. Într-adevăr, ei pot spune aceasta fiindcă nu ştiu ce înseamnă a fi afară <din corp> şi nici cum se îngrijeşte întregul suflet universal de ceea ce este lipsit de suflet[672]. Aşadar, putem să nu ne ataşăm de corp[673], să devenim puri, să dispreţuim moartea[674], să cunoaştem <realităţile> superioare şi să le urmăm; iar pe ceilalţi, care le pot urma şi le urmează veşnic, să nu îi invidiem, <spunând> că nu ar putea să o facă, şi să nu împărtăşim aceeaşi <iluzie> cu cei care cred că astrele nu se mişcă, pentru că senzaţia le face să pară imobile. Căci, din acelaşi motiv, ei înşişi nu cred că stă în natura astrelor să poată contempla ceea ce se află în afara <universului>, pentru că ele nu ar vedea că sufletul lor vine din afară.

NOTE

Porfir. *Viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale*

[1] Pentru o excelentă lectură critică a acestei opere, cf. L. Brisson, M.O. Goulet Calzé, R. Goulet, D. O'Brien, Porphyre, *La vie de Plotin, I. Travaux préliminaires et index grec complet*, Vrin, Paris 1982.

[2] Eunapios din Sardes, în *Vieţile sofiştilor şi filosofilor* (ed. Boisonades) spune că Plotin venea din Egipt şi că locul lui de naştere era Lycopolis. David, în prefaţa lui la *Isagoga* lui Porfir (4, pp. 91.23-92.1), indică Lycopolis ca loc al naşterii lui Plotin: este vorba, probabil, de oraşul cu acelaşi nume din Egiptul de Sus (deşi s-ar putea să fie şi oraşul din delta Nilului). Dar autenticitatea acestei informaţii rămâne suspectă. Este dificil să se vadă ce sursă mai bună ar fi avut Eunapios la dispoziţie şi pe care Porfir să nu o fi cunoscut.

[3] Pentru Amelius Gentilianus din Etruria, cf. *Viața lui Plotin*, 3, 7, 10, 17 (epistola dedicatorie către Porfir), 18 şi 20. El era, aşa cum se vede din lucrare, membrul de rangul întâi al comunităţii lui Plotin, în care a activat ca şi asistent (vezi mai ales cap. 18). Era extrem de pios (cap. 10) şi un scriitor prolific. Nu a supraviețuit nimic din cele o sută de cărţi în care a strâns notiţele luate la întrunirile plotiniene.

[4] O relatare mult mai colorată a ultimei boli a lui Plotin apare la Firmicius Maternus, *Mathesis*, I, 7, 14 sqq. H. Oppermann (*Plotins Leben*, Heidelberg 1929, cap. 1) o priveşte ca pe o relatare independentă bazată pe o biografie pierdută întocmită de Eustochios şi care prefaţa ediţia scrierilor lui Plotin întocmită de el. Henry (*Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, cap. 1) o consideră o amplificare retorică a relatării lui Porfir aici. Amândoi, totuşi, sunt de acord, că boala descrisă şi de pe urma căreia

Plotin a murit a fost *elephantiasis Graecorum*, adică o formă de lepră.

[5] Cf. *Enneade*, VI, 5, 1.

[6] Adică Plotin s-a născut în 205 şi a murit în 270. Pentru o discutare a cronologiei vieţii lui vezi Schwyzer, art. *Plotinos* din *Realencyclopädie der der Classischen Altertums Wissenschaft*, herausgegeben von Pauly-Wissowa-Kroll, vol. XXI, 1951, col. 472-474.

[7] Ammonios (cca 175-242) a fost un autodidact care nu a scris nimic. Ştim foarte puţin despre învăţătura sa: puţinele date sunt adunate şi discutate de către Schwyzer, *art. cit.*, col. 477-481. (Vezi, de asemenea, E.R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, în *Entretiens Hardt*, V). Poreela Saccas şi legenda că la un moment dat şi-a câştigat existenţa ca hamal apare pentru prima oară la Theodoretus. Porfir n-o menţionează niciodată. Porfir (în Eusebios, H.E. 6, 19.7) spune că că a fost crescut de un creştin dar a devenit apostat. Acest lucru poate fi adevărat, dar nu poate fi considerat sigur, ca şi negarea lui Eusebios (6, 19.10). Numele de Ammonios era obişnuit în Egipt, şi poate că a fost o confuzie de nume.

[8] Sau, posibil, *Cu referire la Galienus, că împăratul este unicul poet.* Dar este puţin probabil că un filosof atât de respectat de Plotin să se fi pretat la o asemenea scriere lingusitoare, de curte, cum ar sugera această traducere, iar contextul ar conduce spre specificul învăţăturii lui Ammonios. Scriitorul creştin Origenes a frecventat şi el şcoala lui Ammonios (Porfir, în Eusebios, H.E. 6, 19:6), dar pare limpede tuturor celor care au cercetat problema că omonimul pomenit în acest capitol, ca şi în cap. 14 şi 20 din *Viaţa lui Plotin*, era altcineva, cu o generaţie mai în vârstă decât Plotin. Origene, de altfel, era un nume obişnuit la Alexandria, şi există dificultăţi cronologice în identificarea celor doi (vezi Schwyzer, *art. cit.*, col. 480). Nu există nici o urmă a scrierilor menţionate aici printre operele cunoscute ale lui Origene apologetul creştin şi, lucrul cel mai important dintre toate, referinţele din *Viaţa lui Plotin* presupun limpede că personajul menţionat aici era un platonician obişnuit, care se bucura de prietenia şi de respectul altor platonicieni şi chiar din partea lui Plotin. În pasajul citat de Eusebios, Porfir vorbeşte de apologetul creştin într-un fel foarte diferit şi pe un ton ostil.

[9] În ediţia urmată de noi, titlul acestui tratat este *Despre mişcarea cerului.*

[10] Adică Platon, *Critias.*

[11] Cf. Platon, *Symposion*, 190c 7-8.

[12] Pentru detaliile relatării lui Porfir despre acest ciudat episod, vezi E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Appendix II, 3, *A Séance in the Iseum.* De vreme ce Porfir leagă scrierea tratatului *Despre daimonul sortit fiecăruia* (*Enn.*, III, 4) de această întâmplare, ea trebuie să se fi petrecut înaintea sosirii lui la Roma, când a găsit acest tratat deja scris (cap. 4) şi

relatarea lui trebuie să se fi bazat pe informații din auzite. Tratatul pe care Porfir îl consideră cauzat de acest episod nu are, în realitate, nimic în comun cu invocările teurgice de această speță. Așa cum se întâmplă deseori în *Enneade*, Plotin pornește de la o credință populară sau superstiție și o transformă în ceva diferit prin aducerea ei pe linia gândirii sale filosofice.

[13] Cf. *Enneade*, III, 4, 6.

[14] Cf. *Enneade*, III, 4.

[15] Dacă Plotin avea în minte mai mult decât să-l facă pe Amelios să nu-l mai bată la cap cu invitațiile lui, trebuie să fi fost ceva de genul acelor spirite care așteaptă sacrificiile făcute de oameni așa cum vedem în Porfir, *De abstinentia*, II, 37-43, adică niște daimoni, spirite sublunare de rang inferior, iar aceia dintre ei care se desfată cu sacrificiile sângeroase sunt daimoni extrem de răi. Filosoful, care trăiește la nivelul inteligenței și are unul drept daimon protector (III, 4, 6), privește în mod firesc această gloată de spirite drept inferioare lui, încât este de datoria lor să-l slujească, nu a lui să le slujească pe ele. Dar există ranguri superioare de divinități în universul platonic și nu există nici urmă de sugestie, în acest context sau în *Enneade*, că Plotin s-ar considera superior lor.

[16] Este tot atât de posibil ca apelul făcut de Plotin la o depresie psihică a lui Porfir să fie și un apel la o afecțiune somatică (o boală a bilei) în aceeași măsură motivată de termenul grec. Pentru istoria ambiguității conceptului, cf. R. Klibansky, *Saturn și melancolia*, trad. de Bogdan și Miruna Tătaru Cazaban, Editura Polirom, Iași, 2002.

[17] Împărat asociat cu Valerian între 253-260, domnește singur între 260-268.

[18] Deși termenul cerut de traducere este „legile", cu literă mică, nu există îndoială că constituția Platonopolisului trebuie să fi fost aceea a „cetății de secundă excelență" descrisă în *Legile* lui Platon, mai degrabă decât cea ideală, dar după propria părere a lui Platon nerealizabiă, din *Republica*.

[19] Pentru Sever, Cronios, Numenios, Gaius, Atticus, vezi John Dillon, *The Middle Platonists*, Duckworth, London, 1977. Atticus era cel mai reprezentativ membru al grupului antiaristotelician format între medioplatonicieni. Cronios și Numenios sunt, de obicei, pomeniți împreună și clasificați drept pitagoricieni, deși hotarul dintre platonicieni și pitagoricieni era slab precizat, iar Porfir îi grupează aici în mod natural printre platonicieni. Numenios (sfârșitul secolui al II-lea) a fost unul dintre cei mai importanți filosofi ai generației anterioare lui Plotin, care a fost uneori acuzat de a fi plagiat doctrina acestuia (vezi, mai jos, cap. 17). Alexandru din Afrodisia (șeful școlii peripatetice din Atena de la începutul secolului al III-lea) a fost cel mai mare dintre comentatorii antici ai lui Aristotel. Aspasios și Adrastes erau comentatori ai lui Aristotel din secolul al II-lea. Pasajul arată limpede ce filosof savant și profesional era Plotin și

maniera în care lucra, totuşi cu o mare originalitate, pe baza unei tradiţii şcolare îndelungate.

[20] Cf. Homer, *Iliada*, VIII, 282 (cu ἄνδρασσι în loc de Δαναοῖσι).

[21] Cf. *Enneade*, II, 3, *Despre influenţa astrelor.*

[22] Vezi Clem. Alex., *Strom.*, I, 15. 69.6 (II, 44.5); Schmidt, *Unbekanntes altgnostisches Werk*, p. 342.2; Puech, *Mélanges Cumont*, pp. 935-962 et *Coptic Studies*, pp. 126.34 et *Encyclop. Franç.*, t. 19, fasc. 42.9 şi 42.10 şi *Fondation Hardt, Entretiens*, 5, pp. 161-190; Doresse, *Vigiliae Christianae* 3, 1949, pp. 129-141 şi *Coptic Studies*, pp. 255-256; şi *Les livres secrets*, pp. 178-1888. Aceşti sectanţi erau gnostici. Noi avem astăzi unele din lucrările lor la care se referă Porfir aici. Colecţia de cărţi gnostice descoperită la Nag Hammadi în Egiptul de Sus în anul 1945 include „revelaţiile" atribuite lui Allogenes (adică *Străinul*, un nume gnostic pentru *Seth*), Zostrian, şi posibil Zoroastru.

[23] Cf. *Enneade*, II, 9.

[24] De fapt, sistemul lui Numenios, atât cât îl cunoaştem din citate risipite şi referinţele găsite la autorii târzii, prezintă unele asemănări cu cel plotinian, mai ales în ce priveşte ierarhia descrescătoare a celor trei zei, zeul suprem sau inteligenţa, a doua inteligenţă şi cosmosul conceput ca o fiinţă divină însufleţită. Dar există, de asemenea, diferenţe mai importante în felul în care Plotin concepe cele trei ipostaze şi relaţiile lor reciproce, şi, atâta cât putem să spunem, din mărturiile avute, Amelios şi Porfir par să fie pe deplin îndreptăţiţi să pretindă originalitatea maestrului lor.

[25] Posibil că această afirmaţie este rezultatul unei slabe receptări (care îşi găseşte ecoul şi printre interpreţii moderni ai lui Plotin) datorată extremei negativităţi a limbajului pe care Plotin îl foloseşte uneori pentru a vorbi despre unu sau despre bine.

[26] Amelios pare să se refere la folosirea de către Plotin a cuvântului εὐθύνειν care apare la autorii de tragedii (deşi nu în exclusivitate). Este unica urmă a unei formule tragice în scrierile care urmează. Stilul lui Amelios folosit în această scrisoare este extrem de pompos şi luxuriant.

[27] Cassius Longinus (cca 213-272), filolog, retor şi prim-ministru al împărătesei Zenobia a Palmirei, până la înfrângerea şi executarea ei de către Aurelian, a fost elevul lui Ammonios şi a susţinut o poziţie filosofică opusă lui Plotin, în special nefiind de acord cu el în privinţa formelor platonice sau a ideilor, despre care el credea că sunt exterioare inteligenţei divine (cap. 18, 20). Plotin îl numea „filolog, nu filosof" (cap. 14), ceea ce ar putea să însemne că el se ţinea, în interpretarea lui Platon, foarte aproape de text şi îi reproşa lui Plotin avânturile speculative pe baza unui număr mic de pasaje. Este în consensul filologilor moderni, deşi nu în temeiul unor argumente decisive, că nu el ar fi autorul faimosului tratat critic ajuns până la noi *Despre sublim.*

[28] Probabil *Enneade*, IV, 3-5, care, aşa cum rezultă din spusele lui Longinus, ar fi format un singur tratat, decupat de Porfir în două.

[29] Probabil *Enneade*, VI, 1-3, care a format, de asemenea, un singur tratat mare la început.
[30] Filosofii contemporani cu Plotin menționați aici sunt doar nume, fără să știm nimic despre ei.
[31] ἔν ἄστει: probabil la Atenă, dacă presupunem că Longinus folosește termenul în sens arhaic, referindu-se la simbolul Atenei, Acropolis. În Egiptul elenistic, sintagma s-ar fi putut referi la Egipt.
[32] Mai degrabă *Enneade*, VI, 7 decât V, 9.
[33] Numele lui Porfir era Basileus: vezi mai sus, paragraful 17.
[34] Cf. Hesiod, *Theog.*, 35.
[35] Cf. Herodot, I, 47.
[36] Cf. Platon, *Apărarea lui Socrate.*, 21 a 6-7; Diog. Laert., II, 37.
[37] Oracolul este plin de trăsături homerice: aici avem o reminiscență din *Odiseea*, V, 399 sqq.: νῆχε δ ἐπειγόμενος, și tot pasajul pare să se bazeze pe o interpretare alegorică a înotului lui Odysseus spre insula feacilor, după naufragiul plutei sale. Pentru interpretarea (comună în antichitatea târzie și adoptată de creștini) a călătoriilor lui Odysseus ca un simbol al călătoriei sufletului, cf. *Enneade*, I, 6, 8.
[38] Cuvântul σκῆνος se referă la corpul din pasajul profund pesimist și dualist din Pseudo-Platon, *Axiochus*, 366a 1.
[39] O referire la jocul de cuvinte σῶμα-σῆμα (de sorginte orfică) din Platon, *Gorgias*, 493a 3, unde se spune că viața în corp înseamnă cu adevărat moarte, iar separarea de el este viață adevărată pentru suflet.
[40] Cf. Platon, *Symposion*, 210-211. A doua parte a discursului Diotimei, marile mistere care descriu urcarea minții la frumosul absolut, identic cu divinitatea.
[41] Trebuie observat faptul că Porfir atribuie împlinirea maestrului său cu precădere inspirației și îndrumării divine. Acest aspect are puțin suport în *Enneade*. În mod obișnuit, Plotin crede că filosoful poate ajunge la nivelul divin și fără acest tip de asistență specială.
[42] Cf. Platon, *Apărarea lui Socrate*, 41 a; *Gorgias*, 523e.
[43] Născut cam pe la 180 a. Hr., cronicar și filolog; elevul lui Aristarchos.
[44] Andronikos din Rhodos: sec. I î. Hr. Ediția lui a readus, de fapt, operele de maturitate ale lui Aristotel în circuitul cultural.
[45] În realitate, ele au fost mai puține.
[46] Titlul se referă la tratatul *Contra gnosticilor*.
[47] Ele s-au pierdut, cu timpul, în corpul textului, putând fi depistate, cu greu, mai ales după inadvertența logică a ideii expuse sau după redundanță.
[48] Prin urmare, Porfir a împărțit în capitole tratatele și, probabil, le-a dat și titluri, care se vor fi pierdut, dacă nu cumva acelea reprezintă, de fapt, *epichremele*, adică rezumatele explicative, despre care Porfir spune că „urmează ordinea capitolelor".
[49] Pentru încercările filologilor moderni de a descoperi urme ale

comentariilor, capitolelor şi rezumatelor lămuritoare, pe care Porfir le menţionează aici, în textul *Enneade*-lor, vezi Schwyzer, *art. cit.*, col. 495-499.Numerele marginale care apar în unele manuscrise ar putea fi trimiteri la comentariile pierdute ale lui Porfir: compară cu Henry, *États du Texte de Plotin*, pp. 312-322 şi Henry-Schwyzer, I, *Prefaţa*, p. XXXVII (la *editio maior*). Ciudata „tablă de materii" care constituie partea a doua a manuscrisului arab *Theologia Aristotelis* poate fi o traducere a notelor lui Porfir la primele 34 de capitole ale tratatului IV, 4.; vezi Henry-Schwyzer, II, *Prefaţa*, pp. XXVIII-XXVIII. Traducerea lor în engleză a fost tipărită sub textul din *Enneade*, IV, 4,1-34.

Enneada I, 1 (53), Ce este vieţuitorul şi ce este omul

[50] În *Viaţa lui Plotin şi ordinea scrierilor sale*, opusculul care precede şi ediţia porfiriană a *Enneadelor*, Porfir omite secvenţa περὶ τοῦ atât în capitolul 6, unde autorul înşiruie cele nouă tratate compuse de maestrul său în a treia perioadă de compunere, adică în primii doi ani de domnie ai împăratului Claudius, pe când Porfir se afla în Sicilia. Titlul celui de-al 53-lea tratat (adică penultimul, în catalogul porfirian) este doar Τί τὸ ζῶν; iar în capitolul 24, unde acelaşi Porfir prezintă structura primei *Enneade*, în cadrul căreia acest tratat ocupă primul loc şi poartă titlul Τί τὸ ζῷον καὶ τί ὁ ἄνθρωπος; În traducerea latină a opusculului porfirian, Marsilio Ficino redă titlul grecesc prin *Quid homo. Quid animal* („Ce este omul. Ce este vieţuitorul") în capitolul *Quae Plotinus scripserit: quo ordine, quo tempore* (Ce <tratate> a scris Plotin, în ce ordine, în ce perioadă) şi prin *Quid animal: quid homo* („Ce este vieţuitorul: ce este omul") în capitolul *Dispositio librorum Plotini per materias digestas ordine* („Dispunerea cărţilor lui Plotin în ordinea sugerată de temele dezbătute"). Tratatul este anunţat chiar de Plotin în al 52-lea tratat compus de el (*Enneade*, II, 3, 16, 1 sqq.: ἀλλὰ τί τὸ μικτὸν καὶ τί τὸ μὴ καὶ τί τὸ χωριστὸν καὶ ἀχώριστον, ὅταν ἐν σώματι ᾖ, καὶ ὅλως τί τὸ ζῷον ἀρχὴν ἑτέραν ὕστερον λαβοῦσι ζητητέον – „dar trebuie cercetat mai târziu, asumând un alt principiu, ce este compusul şi ce este necompusul, ce este separatul şi ce este neseparatul, când <sufletul> se află în corp, şi, în general, ce este vieţuitorul").

[51] Cf. Platon, *Alcibiade*, 129e.

[52] Cf. Platon, *Timaios*, 61c 8-d 2.

[53] Cf. Aristotel, *Metafizica*, VIII, 3,1043b 2.

[54] Cf. Platon, *Philebos*, 59c 4.

[55] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, II, 12, 424a 18.

[56] Cf. Platon, *Philebos*, 52c.

[57] Cf. Platon, *Philebos*, 52c.

[58] Cf. Platon, *Phaidros*, 246c 5.

[59] Cf. Platon, *Alcibiade*, 129c.
[60] Cf. Aristotel, *Ethica eudemica*, VIII, 9, 1241b 18.
[61] Cf. Platon, *Timaios*. 36e 2.
[62] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, II, 1, 413a 9.
[63] Cf. Aristotel, *Despre generare şi corupere*, I, 7, 323b 26.
[64] Cf. Platon, *Timaios*, 36e. Cf., de asemenea, mai sus, paragraful 3.
[65] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, II, 1, 412b 12.
[66] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, II 1, 412a 27-28.
[67] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, II, 1, 408b 12-13.
[68] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, I, 4, 408b 29.
[69] Cf., mai jos, paragraful 7.
[70] Cf. Platon, *Alcibiade*, 130a 9.
[71] Cf. *SVF*, III, 459.
[72] Cf. Platon, *Philebos*, 34a; *Timaios*, 43c; 45d.
[73] Cf. Them., *Comm. in de an.* 100.16 Heinze. Pasajul este tradus în limba română în volumul *Despre unitatea intelectului*, Editura IRI, Bucureşti, 2000.
[74] Cf. Platon, *Republica*, 588c 7; 590a 9-b 1.
[75] Cf. Anax., *fr.* B1 DK.
[76] Cf. Numen., *fr.* 11 Leemans, regăsit în Euseb., *Praep. Evang.* XI, 22.1, p. 543d.
[77] Cf. Platon, *Timaios*, 35a 1-3.
[78] Cf. Platon, *Timaios*, 69c 7.
[79] Cf., mai sus, paragraful 1.
[80] Cf. Platon, *Theaithetos*, 198d 7.
[81] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, I, 1, 403a 4.
[82] Cf. Platon, *Timaios*, 43b 6, *Phaidros*, 66d 6.
[83] Cf., mai sus, paragraful 7.
[84] Cf. Platon, *Alcibiade*, 129e; 130b-c.
[85] Cf. Platon, *Republica*, 518e 1-2.
[86] Cf. Platon, *Republica*, 589a 7-b 1. Tradiţia „omului interior" porneşte de la Platon, trece prin neoplatonism spre cultura creştină, este preluată de Sfântul Augustin şi alimentează una dintre cele mai importante ramuri ale misticii secolului al XII-lea, în şcoala de la Saint Victor (cf., de exemplu, Hugo de Saint Victor, *Opuscule teologice*, traducere şi comentarii de Bogdan Tătaru Cazaban, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, în curs de apariţie), şi este prezentă şi la Sfântul Bonaventura (cf., de exemplu, tratatul *Despre reducerea artelor la teologie*, traducere de H.Cojocariu, Editura Charmides, Bistriţa, 1999).
[87] Cf. Platon, *Timaios*, 42c 3; *Phaidros*, 82a 1; *Phaidros*, 249b 3-4.
[88] Cf. Platon, *Timaios* 69c 7-d 1.
[89] Cf. Platon, *Republica*, 611b 5.
[90] Plotin se referă în acest context la natura simplă a sufletului.
[91] Cf. Platon, *Republica*, 611c 7-d 1.

[92] Cf. Platon, *Republica*, 611c 1-612a 4.
[93] Cf. *Enneade*, IV, 8, tratatul dedicat coborârii sufletului în corp.
[94] Cf. Homer, *Odiseea*, XI, 602; Plut., *De facie* 30, 944f şi *De vita et poesi Homeri*, 123.
[95] Cf. Them., *Comm. in de an.*, 100, 16 Heinze.

Enneada I, 2 (19), Despre virtuţi

[96] Există o concordanţă pefectă în privinţa titlului acestui tratat: în *Viaţa lui Plotin şi ordinea scrierilor sale* din *editio minor* a lui Henry şi Schwyzer, atât în paragraful 4, unde sunt trecute în revistă cele 21 de tratate compuse de Plotin în prima perioadă de creaţie, înainte de venirea lui Porfir la Roma, în care tratatul acesta ocupă poziţia a 19-a, cât şi în capitolul 24, unde Porfir descrie poziţionarea celor nouă tratate din *Enneada I*, unde tratatul ocupă poziţia a doua, apare acelaşi titlu: Περὶ ἀρετῶν. La fel şi la Marsilio Ficino, în traducerea latină, apare acelaşi titlu, *De virtutibus*, atât în capitolul din *Vita Plotini* întitulat de florentin *Quae Plotinus scripserit: quo ordine, quo tempore* („Ce <tratate> a scris Plotin, în ce ordine, în ce perioadă"), unde precizează: *Plotinus quidem primo Gallieni imperatoris anno se ad scribendas conuertit qualescunque inciderint quaestiones: ac decimo eiusdem anno, quando ego Porphyrius Plotino sum cognitus, scripserat iam unum vigintique libros* („Plotin însuşi s-a orientat spre transcrierea anumitor chestiuni, oricare i se vor fi ivit, în primul an de domnie al împăratului Gallien: iar în al zecelea an de domnie al aceluiaşi împărat, în care eu, Porfir, am fost cunoscut de Plotin, scrisese deja 21 de cărţi") – cât şi în capitolul întitulat de acelaşi umanist florentin *Dispositio librorum Plotini per materias digestas ordine* („Dispunerea cărţilor lui Plotin în ordinea sugerată de temele dezbătute"). De asemenea, platonicianul florentin îşi întitulează *summa* acestui tratat sugestiv şi cuprinzător: *Studendum est hinc fugiendo per virtutem Deo similem fieri* („Trebuie să te străduieşti ca, fugind din această lume să devii asemănător lui Dumnezeu"). Doar în manuscrisele din familia *y* apare titlul Περὶ ἀρετῶν.
[97] Cf. Platon, *Theaithetos*, 176a-b; *Republica*, 613b 1; *Legile*, 716b-d.
[98] Cf. Platon, *Theaithetos*, 176 b.
[99] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, XI, 8, 1178b 8-15.
[100] Cf. Platon, *Phaidros*, 82a 11-b 2, unde Socrate spune că acele suflete vor merge în locul cel mai bun care au practicat τὴν δημοτικὴν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν (*virtutea populară şi civică*).
[101] Cf. Platon, *Republica*, 434c 8.
[102] Cf. Platon, *Republica*, 431e 1-2, 8 şi 443b 2.
[103] Cf. Platon, *Republica*, 613b 1.
[104] Pe cele civice.

[105] Cf. paragraful 1.
[106] Care deţin virtuţile civice.
[107] Cf. Platon, *Theaithetos*, 176a-b.
[108] Cf. Platon, *Theaithetos*, 176b 1.
[109] Cf. Platon, *Phaidros*, 82a 11 – b 2.
[110] Cf. Platon, *Phaidros*, 69c 1, unde se spune: τὸ δ ἀληθὴς τῷ ὄντι ἦ κάθαρσίς τις τὴν τοιούτων πάντων, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρία καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ᾖ. (Iar adevărul este, de fapt, un fel de curăţire de toate lucrurile de felul acesta şi, <la fel>, cumpătarea şi dreptatea şi curajul şi însăşi înţelepciunea nu sunt altceva decât o astfel de curăţire).
[111] Cf. Platon, *Phaidros*, 66b 5.
[112] Inteligenţa divină.
[113] Unul sau binele suprem.
[114] Cf. *Enneade*, V, 1, 3, 7-8.
[115] Cf. Aristotel, *Analiticele secunde*, I, 10, 76b 24-25 şi *SVF*, II, 135.
[116] A unului sau binelui suprem.
[117] Completări în textul grecesc din *editio minor* făcute de Henry şi Schwyzer.
[118] Cf. Platon, *Republica*, 509a 3.
[119] Spre bine şi spre rău. Cf. Platon, *Philebos*, 21a 1-2.
[120] Cf. *Enneade*, VI, 9, 8, 37-45.
[121] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, XI, 1147b 24.
[122] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, II, 4, 1106a 2-3.
[123] Cf. Platon, *Phaidros*, 64d 3-6.
[124] Cf. Platon, *Phaidros*, 246e 5-6.
[125] Cf. Speusipp., Fr. 30 Lang, în Procl., *In I Euclid. Elem.*, p. 179, 1, 18. Termenul grec este ἐπαφῇ.
[126] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, VI, 1, 1145a 26.
[127] Cf. Platon, *Republica*, 434c 8.
[128] Adică spre inteligenţa divină.
[129] Cf. *SVF*, III, 295 şi 299.
[130] Compară cu *SVF*, III, 496.

Enneada I, 3 (20), Despre dialectică

[131] Cf. Platon, *Phaidros*, 248d.
[132] Cf. Platon, *Philebos*, 16a.
[133] Cf. Platon, *Republica*, VII, 532e.
[134] Cf. *Enneade*, I, 3, 4-6.
[135] Cf. Platon, *Republica*, 403c.
[136] Cf. Platon, *Banchetul*, 210b.
[137] Cf. Platon, *Banchetul*, 210c.

[138] Cf. Platon, *Banchetul*, 210c.
[139] Cf. Platon, *Banchetul*, 210a sqq.
[140] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 1, 1094a 1.
[141] Cf. Platon, *Phaidros*, 246c; 249c.
[142] Cf. Platon, *Republica*, 376b.
[143] Cf. Platon, *Republica*, 534b.
[144] Cf. Platon, *Republica*, 534c.
[145] Cf. Platon, *Phaidon*, 79d.
[146] Cf. Platon, *Phaidros*, 248b.
[147] Cf. Platon, *Phaidros*, 265e – 266b.
[148] Cf. Platon, *Philebos*, 58d.
[149] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, III, 7, 431a 1-2, unde Aristotel se referă la unitatea dintre intelect, concept şi obiect.
[150] Pt. πρότασις, cf. Aristotel, *Analiticele prime*, I, 1, 24a 16.
[151] Textul pare să conţină un fragment dintr-o regulă stoică: cf. Arnim., *VSF*, II, 81, 1 sqq.
[152] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, VII, 13, 1144 b 3.

•

Enneada I, 4 (46), Despre fericire

[153] Expresia conotează un concept fundamental al eticii şi filosofiei politice aristotelice, opus „vieţii", astfel încât opoziţia dintre „viaţă" şi „viaţa cea bună" semnifică opoziţia dintre supravieţuirea animalului şi achiziţia virtuţii în cazul omului. Prima formă de existenţă asigură perpetuarea speciei şi are ca instinct autoconservarea, a doua se poate sacrifica pe sine în numele dobândirii idealurilor morale (cf. Aristotel, *Politica*, traducere, comentarii şi index de Al. Baumgarten, Editura IRI, Bucureşti, 2001, *Index terminorum*, , p. 514, pentru o listă a ocurenţelor acestei opoziţii).
[154] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, VI, 14, 1153 b 11.
[155] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 8, 1098 b 21; SVF III 17.
[156] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, VI, 6, 1176 a 31.
[157] Cf. *SVF*, III, 3.
[158] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 6, 1097b 33 – 1098 a 2.
[159] Epicur, *Epist.*, III.
[160] Cf. ἀταραξία ca ideal al filosofiei epicureice.
[161] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, VIII, 9, 1178b 28.
[162] Cf. Platon, *Philebos*, 33d.
[163] Cf. *SVF*, III, 365.
[164] Cf. *SVF*, III, 687.
[165] Cf. Aristotel, *Fizica*, VI, 3, 247 a 2.
[166] Toate aceste teze constituie, de fapt, argumentaţia clasică împotriva moralei stoice; cf. şi Cicero, *De finibus*, III, 21-22; Plutarh, *Adv. stoic.*, 26.

[167] Cf. Aristotel, *Categorii*, 13, 14 b 33.
[168] Cf. Platon, *Philebos*, 60b.
[169] Cf. *Enneade*, VI, 6, 18; 7 15.
[170] Cf. *Enneade*, I, 1, 8, 1 sqq.
[171] Cf. Platon, *Alcibiade*, 131a.
[172] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 10, 1100a 8: 11, 1101a 8.
[173] Cf. Cicero, *De finibus*, IV, 16-18, V, 34.
[174] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, III, 4. 1111b 26-28.
[175] Cf. Epictet, *Diatribe*, I, 28, 140.
[176] Cf. Seneca, *De tranquillitate animi*, 14, 3.
[177] Cf. Homer, *Iliada*, IX, 43.
[178] Cf. Epictet, *Diatribe*, I, 28, 26.
[179] Cf. Epicur, fr. 447 Usener.
[180] Cf. Empedocle, fr. B 84, 3-4; Platon, *Republica*, 496d ; *Timaios*, 43c.
[181] Cf. Epictet, *Diatribe*, III, 2, 5.
[182] Cf. Parmenide, fr. B 3.
[183] Cf. Platon, *Timaios*, 46b.
[184] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, III, 7, 431 a 16-17.
[185] Cf. Epictet, *Diatribe*, I 4, 18.
[186] Cf. Platon, *Theaitetos*, 176a.
[187] Cf. Platon, *Philebos*, 65c-d.
[188] Cf. Platon, *Republica*, 505a.
[189] Cf. Epicur, fr. 601 Usener.
[190] Cf. Platon, *Alcibiade*, 130c.
[191] Cf. Platon, *Theaitetos*, 176a.
[192] Cf. Platon, *Phaidon*, 77e.
[193] Cf. Platon, *Symposion*, 212a 1.
[194] Cf. Platon, *Republica*, 427d, 613b; *Theaitetos*, 176b.

Enneada I, 5 (36), Dacă fericirea sporeşte în timp

[195] În *Viaţa lui Plotin şi ordinea scrierilor sale*, atât în paragraful 5, unde sunt prezentate tratatele compuse în a doua perioadă de creaţie plotiniană, adică în cei şase ani de vieţuire a discipolului din Tyr lângă maestrul său întru filosofare, la Roma, între anii 263 şi 268, perioadă în care acest tratat ocupă poziţia a 36-a, cât şi în paragraful 24, unde este prezentată structura *Enneadei* I, în care tratatul ocupă poziţia a cincea, apare un titlu diferit: Εἰ ἐν παρατάσει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν; (*Dacă faptul de a fi fericit constă în adaosul timpului*). La Marsilio Ficino, în paragraful 5 al traducerii opuscului porfirian apare titlul: *Utrum in longitudine temporis felicitas consistat* („Dacă fericirea constă în lungimea timpului"). În paragraful 24, în schimb, titlul este uşor modificat: *Utrum beatitudo in temporis productione consistat* („Dacă fericirea constă în prelungirea

timpului"). În traducerea titlului tratatului, Ficino urmează originalul grec identificat de specialiști cu manuscrisul A din familia *w* (Laurentinus 87.3 din secolul al XIII-lea), în care mâna A^2 este identificată parțial cu Ficino, în schimb mâna A^3 este cu siguranță a conjecturilor ficiniene, pentru că umanistul florentin a folosit numai manuscrisul A în scopul traducerii: *Plotini philos<ophi> Platonici liber quintus Utrum beatitudo tempore suscipiat incrementum* („Cartea a cincea a lui Plotin, filosoful platonic: dacă fericirea sorește în timp").

[196] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 11, 1100a 10-11. La Ficino: *quamdiu est, ita semper esse in felicitatem requirit* („cât timp există, așa dorește să trăiască mereu în fericire"). În *editio minor* apare în aparatul critic: *quamdiu sit, tamdiu beatitudinem habere* (cât timp există, să dețină fericirea).

[197] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, VI, 14, 1153 b 10-12. Se pare că Ficino a urmat un text ceva mai elaborat, de vreme ce traduce mai amplu: *Sed hoc in felicitate connumerare non licet, nisi forte quis voluptate nominet actionem intelligentiae expeditam. Hic enim idem, quod nos quaerimus, dixerit* („Dar acest lucru n-ar trebui pus la socoteală în cazul fericirii, doar dacă cineva nu ar numi prin voluptate un act fără piedică al inteligenței. Căci el va fi considerat același lucru cu cel pe care îl cercetăm noi").

[198] Compară cu Platon, *Timaios*, 37d.

[199] Conjectură în textul grecesc din *editio minor*.

[200] Din nou, probabil că Ficino a urmat aici un text mai elaborat, cel al manuscrisului A din familia *w*, de vreme ce traduce: *bonorum honestorumve sit recordatio* (ar fi amintirea lucrurilor bune sau cinstite). Neutrul adjectivului καλῶν ne permite să traducem mai potrivit specificului etic al temei cu *acțiuni frumoase* în locul mai generalului *lucruri frumoase*. Ficino a avut probabil în minte formula completă καλῶν και ἀγαθῶν, iar Faggin a avut în vedere propoziția: *Acțiunile frumoase sunt cinstite*.

[201] O posibilă lapidară explicație marginală a lui Porfir, care ar limpezi sintagma ἐν ἑαυτῇ ὡδὶ ἐνεργῆσαι. Cf. *Viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale*, paragraful 26, *ad finem*.

Enneada I, 6 (1), Despre frumos

[202] În *Viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale* apare același titlu atât în paragraful 4 - unde Porfir înșiră, în ordinea compunerii, cele 21 de tratate din prima perioadă de creație plotiniană, cea anterioară venirii tyrianului de la Atena la Roma și în care tratatul acesta ocupă primul loc, cât și în paragraful 24, unde același Porfir structurează prima enneadă, în cadrul căreia tratatul ocupă poziția a șasea: Περὶ τοῦ καλοῦ. În traducerea latină a lui Marsilio Ficino, în *Vita Plotini*, apare în ambele capitole, atât în *Quae Plotinus scripserit, quo ordine, quo tempore* („Ce <tratate> a scris Plotin,

în ce ordine, în ce perioadă") cât şi în *Dispositio librorum Plotini per materias digestas ordine* („Dispunerea cărţilor lui Plotin în ordinea sugerată de temele dezbătute") acelaşi titlu: *De pulchro*, titlu pe care îl poartă, în schimb, tratatul atât în *argumentum* cât şi în traducerea sa latinească este *Liber de pulchritudine* („Cartea despre frumuseţe").

[203] Cf. Platon, *Phaidros*. 250d.

[204] Cf. Dion. Halic., *Comp.* 10-13 şi Ps-Long., *Subl.*, 39-40.

[205] Cf. Platon, *Republica*, 403c.

[206] Cf. Platon, *Republica,* 398b–400d; Platon, *Legile*, 669b-671a; 700a–701b, 812b–813a, dar şi *Enneade*, VI, 7, 12, 25–30.

[207] Cf. Platon, *Symposion,* 210c, 211c, şi, în general, Platon, *Symposion*, 201d-212a (discursul misterioasei Diotima). Cf. de asemenea, pentru ἐπιτεδέυματα. *Enneade,* I, 3, 2, 8 –11, *Enneade,* V, 8, 2, 37-39, *Enneade* V, 9, 2, 4-7. A se vedea şi Platon, *Republica*, 401c-d şi Aristotel, *Topice*, 146 a 21–23.

[208] Pentru tot pasajul, cf. Platon, *Hippias maior* 297e–298b şi cu Platon, *Symposion* 210c.

[209] Cf. Platon, *Theaitetos* 200e; Platon, *Hippias maior*, 228b.

[210] Cf. *Enneade,* III, 6,13-14.

[211] Dacă sunt două: unul în corp (lumea sensibilă) şi unul în restul fiinţelor (lumea inteligibilă).

[212] Dacă este unul şi acelaşi în toate fiinţele.

[213] I.e. prin suporturile lor materiale, în acest context. Termenul ὑποκείμενον semnifică, în funcţie de context, *materie, substanţă, obiect* sau *subiect*. Definiţia clasică este a lui Aristotel. Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1028b 36 dar şi, *Fizica*, 190b-191, 192a, 193a. Compară cu Plotin, *Enneade*, V, 8, 1, 12-14.

[214] Vezi, mai jos, 2, 12-14. Cf. Platon, *Symposion*, 211b 2; *Gorgias*, 467e 7; *Phaidros*, 102b 2, *Republica*, 476d 1-2. Cf., de asemenea, Plotin, *Enneade*, VI, 7, 32 şi 38; II, 9, 17, 20-21; IV, 8, 6, 27; V, 5, 4, 3; V, 8, 10, 24; VI, 5, 10, 4-5, VI, 9, 9, 48.

[215] Cf. Platon, *Symposion,* 211a-b. Vezi şi *Enneade*, V, 9, 2, 14-15.

[216] Cf Platon, *Gorgias*, 506d 1; *Euthydemos*, 280b 2, 301 a 4; *Hyppias maior*, 294a 1; *Lysis*, 217d; *Sofistul*, 247a 5-8. Cf şi *Enneade*, I, 6, 3,18; III, 6, 11, 9 şi 12, 25-27. Compară cu Plotin, *Enneade*, II, 9, 16-24; V, 5, 8, 23-24; VI, 4, 3, 23-24 şi VI, 5, 11, 38. „Prezenţa" este un concept central în metafizica plotiniană.

[217] Cf. Platon, *Symposion*, 211c 3; *Republica*, 511b. Cf. *Enneade*, VI, 7, 36.

[218] Cf. Galen., *De plac. Hipp. et Platon*, 5, 3, 17, pp. 308, 25-26 De Lacy. A se vedea, de asemenea, formularea celebrului canon al lui Polyclet, de inspiraţie pitagorică, în fr. 40A, 3 DK. Cf. şi Platon, *Philebos*, 64e-65a; Aristotel, *Metafizica*, 1078 a 36-b 1.

[219] Cf. *SVF*, III, nr. 278 (fragmentul se referă la suflet, care, pentru stoici,

era şi el de natură materială) şi 471a, 472 (Chrysipp, referindu-se la un suflet frumos, respectiv urât, în termeni de simetrie şi asimetrie). Şi mai aproape de formularea lui Plotin din acest context este cea din Cic., *Tusc. disput.*, IV, 30-31, care reia un text stoic: *SVF*, III, 279. Cicero a putut prelua această concepţie „estetică" de la Panaetius. Pentru poziţia lui Plotin faţă de συμμετρία şi rolul nou pe care îl atribuie acestui concept criticat de el la stoici, cf. *Enneade*, V, 9, 11 sqq; VI, 7, 30, 29-34. Vezi, de asemenea, mai jos, I, 39 şi VI, 7, 22, 24-31, pentru diferenţa dintre frumos şi proporţie, simetrie.

[220] Cf. Xen., *Memor.* III, 10, 1-5; Cic., *Tusc.*, IV, 31.

[221] Cf., dimpotrivă, *Enneade*, III, 2, 11 şi 16-17.

[222] Cf. Platon, *Philebos*, 51d; *Timaios*, 67c-d; *Menexenos*, 76d.

[223] Cf. Pind., *Isthm.* V, 3.

[224] Cf. Homer, *Iliada*, VIII, vv. 555 sqq.; Sapph., *fragm.* nr. 34 şi 96 Voigt. Frumuseţea sugerată de bogăţia cerului înstelat şi în *Enneade*, II, 9, 5, 9-14; 8, 30-32 şi 16, 52-53; III, 2, 14-25 sqq.; III, 8, 11, 34-35.

[225] Cf. *Enneade*, V, 9.2.12-14 şi VI, 2.7.16.

[226] Cf. Platon, *Symposion*, 210c 3-7; 211c 6.

[227] Cf. Platon, *Republica*, 348c 11-12 (Thrasymachos); 560d 2-3 şi *Gorgias*, 491e (Callicles).

[228] Cf. Platon, *Republica*, 442c, 443d; *Philebos*, 64e; *Timaios*, 35b-37b. Vezi, în plus, *Enneade* IV, 7, 8, 51-52; V, 8, 2, 35-38; VI, 9, 1, 15-16. Pentru legătura dintre ἀρετὴ şi συμμετρία să se vadă *Enneade*, I, 2, 2, 10-22.

[229] Cf. *Enneade*, IV, 2, 1, 55-57; IV, 3, 3, 24-25; IV, 7, 5; IV, 9, 1, 1-5. Pentru însuşirea de către Plotin a tripatiţiei platonice a sufletului, vezi *Enneade*, I, 2, 1, 16-20; III, 6, 2, 8 sqq.; IV, 7, 14, 9; VI, 1, 12, 6. Pentru folosirea tripartiţiei aristotelice, a se vedea *Enneade*, III, 4, 2, 4; IV, 3, 23. A se vedea, apoi, în general, *Enneade*, III, 8, 5, 10-17; IV, 8, 8, 12-15; VI, 2, 22, 30-35.

[230] Vezi Anax., *fr.* 59B 12 DK. Vezi, pentru o mai deplină edificare, Plotin, *Enneade*, I, 8, 2, 15-20; III, 8.11, 26-27; IV, 1, 1, 5-7; IV, 3, 4, 10-11; IV, 3, 12, 30-32; V, 3, 7.13-21; V, 8, 4, 6-11; V, 9, 8, 14-15; VI, 6, 7, 1-4; VI, 7, 13-14. Cf., în plus, *Enneade* I, 6, 5, 53-54; II, 8, 1, 7; VI, 7, 2, 41; VI, 8, 15, 26.

[231] Cf. Numen., *fr.* 2 Des Places, pentru sensul lui βολῇ.

[232] Cf. *Enneade*, III, 5, 1, 18 şi 3, 30; V, 5, 12, 16-17; V, 8, 11-23; VI, 9, 4, 2 şi 17 pentru sensul termenilor συνεῖσα, συνιέναι, σύνεσις.

[233] Cf. Platon, *Phaidros*, 249d, 250b-251a şi *Enneade*, III, 5, 1, 17. Compară cu *Enneade*, II, 9, 16, 44-50 şi V, 3, 2, 11.

[234] Cf. Platon, *Symposion*, 206c 9-d 2.

[235] Cf. Platon, *Symposion*, 206d-e. O scolie – pe care unele manuscrise: U, S, C, M din familia *y*, o includ în text – explică sensul contextual al verbului ἀνίλλεται: καθυποκρίνεται, συστρέφεται, κυρίως δ ἀπαξιοῖ (disimulează: se adună în sinea sa, propriu-zis, refuză.)

[236] Cf., mai jos, paragrafele 3, 5 şi 16. Cf. *Enneade*, III, 5, 1, 19-20 şi IV, 2, 1, 68.
[237] Cf. şi *Enneade*, I, 1, 2; I, 8, 2, 24; V, 1, 7, 43; V, 1, 7, 44; VI, 7, 42, 21-24. Cf. Platon, *Phaidros*, 230a şi *Enneade*, IV, 2, 1, 5; IV, 8, 1, 3; V, 1, 1, 2.
[238] Cf. Platon, *Symposion*, 209a; *Phaidros*, 250a sqq.
[239] I.e., din lumea inteligibilă. Cf. *Enneade*, II, 9, 17, 25-27; V, 1, 7, 3; V, 8, 8, 15-20 şi 12, 13-15; VI, 3, 16, 5-6; VI, 7, 31, 13 şi 34, 11; VI, 9, 8, 28 şi 11, 43 pentru conceptul de ὁμοιότης. Pentru transformarea sa în ὁμοίωσις, vezi, mai jos, paragrafele 6 şi 9.
[240] Cf. Platon, *Timaios*, 50d 7.
[241] Este vorba despre εἶδος, μορφή, λόγος: trei concepte cheie ale filosofiei plotiniene, aflate aici, în mod ideal, împreună, pentru înţelegerea relaţiilor de diferite tipuri dintre ele. Pentru sensurile lui εἶδος vezi, mai jos, paragrafele 3 şi 9; IV, 7, 8, 19; VI, 1, 25, 20 sqq.; VI, 3, 1, 16; VI, 7, 11, 4. Pentru sensurile lui μορφή, vezi III, 6, 12, 28; III, 8, 2, 31; VI, 7, 32, 9sqq. Iar pentru înţelegerea lui λόγος, cel mai complex dintre conceptele de mai sus, cu o componentă majoră aristotelică dar şi cu concesii făcute filosofiei Porticului, esenţiale sunt II, 3, 17, 13 şi 18, 14; II, 7, 3; III, 2, 16, 20-23; III, 3, 6, 7-8; III, 5, 7, 9-10 şi 9, 30-35; III, 8, 2, 29-32; V, 8, 3, 1; V, 9, 3, 30-31.
[242] Cf. Aristotel, *De generatione animalium*, IV, 3, 769b 11-13 (τέρατα); IV, 4, 770b 16-17. Cf. şi Platon, *Timaios*, 30a; 47e 5; 48a; 49a sqq.; 50d 7; 50e 4; 51a 3; 51a 7; 52d-53b; 68e 1. Vezi, în plus, şi Aristotel, *Despre cer*, 306b; *Fizica*, 190b; 191a, 192b, Poseid., *Fr.* 92 Edelstein-Kidd, Numen., *fr.* 3 şi 4a Des Places. Compară cu *Enneade*, II, 4, 2 şi 16, 22-23; II, 5, 4 şi 5, 5; III, 6, 11, 24-31; VI, 7, 25, 24-25. Cf., de asemenea, pentru consecinţele lipsei de dominare totală a materiei de către formă, *Enneade*, I, 8, 5, 23-24; II, 3, 12, 10; IV, 4, 38, 19sqq; V, 9, 10, 5 sqq. Iar pentru dominarea totală: *Enneade*, VI, 7, 3, 10-13 şi Porph., *Sent.*, 37, pp. 44, 16-45, 1 Lamberz.
[243] Cf. *Enneade*, I, 1, 2, 24; III, 6, 18, 31; IV, 6, 24; IV, 4, 29, 44 şi, pentru asocierea cu εἶδος, în polemica împotriva stoicilor, VI, 1, 27, 44. În VI, 3, 2, 23-25, venirea din afară a unui εἶδος este sugerată de verbul ἐπιέναι.
[244] Cf. *Enneade*, I, 2, 1, 42-45; VI, 5, 8, 35-37. Vezi, de asemenea, mai jos, paragraful 3, 8-9. O atenţie specială trebuie acordată pasajului din VI, 9, 1, 1-2 iar pentru legătura dintre frumos şi unitate, *ibidem*, 1, 15-16.
[245] Cf. *Enneade*, VI, 7, 36, 16 şi 17, 35; VI, 9, 6, 27-34.
[246] I.e., un arhitect, un artist, un constructor iscusit.
[247] Cf. *Enneade*, III, 8, 4; IV, 4, 13 şi V, 8, 1, 35-36. Artistul creează frumosul prin participarea la artă, care cuprinde modelele ideale.
[248] Pentru conceptul de κοινωνία, vezi Platon, *Phaidros* 265e 4; *Hippias maior*, 300a 10; *Republica*, 476a 7; *Sofistul*, 252b 9; 260e 2. Compară cu *Enneade*, II, 9, 6, 59; IV, 8, 1, 30; V, 8, 9, 43 sqq.; VI, 4, 16, 17 şi 30.

[249] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, 418a 14-16; 425a 5-10; 427a; Alex. Aphrod., *De an. comm.*, 66, 9-10, 78, 13-18 Bruns (δύναμις κριτική). Cf. şi *Enneade*, III, 6, 1, 1 sqq; IV, 3, 3, 23; IV, 3, 23, 31; IV, 4, 22, 30-33; IV, 6, 2, 17. Cf. şi *Enneade*, I, 7, 9-14; III, 6.18, 24-26; V, 9, 3, 30-31; VI, 7, 5-6.
[250] Cf. Platon, *Republica*, 477d 3.
[251] Formula alăturării dintre adverbul de comparaţie şi pronumele relativ pare a fi o formulă tehnică care urmează un pasaj din Platon, *Phaidros*, 241c, şi a fost reluat de Sfântul Augustin, în *De vera religione*, 35, pentru a intra apoi în compoziţia argumentului existenţei lui Dumnezeu din tratatul *Proslogion* al Sfântului Anselm din Canterbury (această continuitate a formulei tehnice a fost susţinută de Alexander Baumgarten, în *Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, Iaşi, 2003, p. 97.
[252] Cf. *Enneade*, II, 1, 6, 7 în legătură cu Platon, *Timaios*, 40a 2-3.
[253] Cf. *Enneade*, VI, 7, 26, 2.
[254] Cf. *Enneade*, IV, 4, 23, 39; I, 8, 9, 3; V, 3, 4, 16.
[255] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, 429a 27; *Metafizica*, 1032b 1 sqq.; 1032b 21 sqq.; 1034a 21 sqq. Compară cu Cic., *Orat.* 7 sqq. (*cogitata species*) şi Senec, *Epist. ad Luc.*, 64, 4 sqq., şi *Enneade*, V, 8, 1, 15-18.
[256] Cf., mai jos, paragrafele 5 şi 6 precum şi *Enneade*, III, 6, 19, 25; VI, 3, 1, 3. Cf. şi II, 4, 13, 25 sqq şi 16, 1 sqq.; III, 6, 13, 23.
[257] Cf. *Enneade*, V, 8, 7, 19-22. Vezi şi Numen., *Fr.* 2 Des Places, reluat în *Enneade*, I, 1, 8, 9.
[258] Cf. *Enneade*, III, 6, 18, 26 sqq. şi IV, 2, 1, 29 sqq. şi 2, 52-54.
[259] Care aparţine lui ἀνὴρ ἀγαθός, omului virtuos. Compară cu *Enneade*, II, 9, 17, 40 sqq.; V, 8, 2, 39 sqq. Vezi şi Platon, *Symposion*, 216e sqq.
[260] Cf., *Enneade*, I, 8, 4, 31-32; II, 4, 5, 7-9 şi 10, 14, 27; IV, 3, 9, 25; IV, 8, 1, 34-35; V, 1, 2, 26. Vezi şi Porph., *Antr.* 1 şi 6-7. Compară cu Platon, *Republica* 514a sqq. şi cu *Orac. Chald.*, fr. 163 Des Places.
[261] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, 418b 10 sqq. Vezi şi *Enneade*, II, 1, 7, 26; II, 4, 5, 7-9, 10-11 şi 36-38; II, 4, 9, 7-12; II, 6, 1, 20-23; II, 8, 1, 12-13; IV, 2, 1, 34-39; IV, 4, 29, 33-34; IV, 5, 7, 36-38; IV, 7, 4, 30-34; V, 3, 8, 15-20; V, 9, 12, 9-11.
[262] Cf. Platon, *Timaios*, 45b; 56a; 58c; 67d. Vezi şi *Enneade*, II, 1, 2, 1 şi 3, 13. Cf. Aristotel, *Despre cer*, 269b; 296b 30; 311b 25-30 şi *SVF* II, 413 (Chrisipp).
[263] Cf. *Enneade*, VI, 7, 11, 36-37.
[264] Cf. *Enneade*, I, 2, 10 sqq.; I, 6, 7, 25-27; IV, 9, 6, 16 sqq.; V, 1, 6, 29 sqq.; V, 4, 1, 30 sqq. şi 2, 26 sqq.;VI, 7, 36, 24-25. Pentru analogia dintre receptivitatea focului şi a intelectului, cf. Alexandru din Afrodisia, *Despre intelect*, 15, în antologia *Despre unitatea intelectului*, Editura IRI, Bucureşti, 2000, p. 43.
[265] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 993b.
[266] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1028a 31; 1030a 30; sinonim cu φύσει: Aristotel, *Metafizica*, 1018b 1; *Etica nicomahică*, 1153a 5-6.

Cf., de asemenea, *Enneade*, I, 2, 3, 26; IV, 5, 7, 36; V, 3, 8, 49; V, 8, 3, 5.
[267] Cf. Platon, *Timaios*, 67b; *Phaidros*, 249b.
[268] Cf. Platon, *Phaidros*, 250d (στίλβειν ἐναργέστατα). Cf., de asemenea, *Enneade*, V, 3, 8, 25 sqq.; V, 6, 4, 15 sqq; VI, 7, 15, 26.
[269] Pasaj neclar. Compară, totuşi, cu Plut., *De facie*, 933d.
[270] Compară cu Heracl., *fr.* 22B54 DK. Cf. Platon, *Republica*, 530 sqq.; *Philebos*, 17c-d; *Timaios*, 80b; *Phaidros*, 248d reluat în *Enneade*, I, 3, 1. Cf., de asemenea, *Enneade*, II, 9, 16, 39-41; V, 8, 1, 30-32; V, 9, 11, 10 sqq.; VI, 3, 16, 15.
[271] Diferit poate şi faţă de simţul văzului la care se referă pasajul imediat precedent.
[272] Cf. Aristotel, *Topica*, 131b 19; *Metafizica*, 1054a 14.
[273] În sintagma ποίησις εἴδους εἰς τὸ κρατεῖν, εἴδους poate fi genitiv subiectiv (opţiunea noastră) şi atunci ποίησις are sensul de „acţiune" a ideii întru dominare, sau poate fi genitiv obiectiv (Bréhier, Harder, Armstrong) şi atunci este vorba despre producerea unei idei dominante. Vezi, pentru edificare, şi *Enneade*, III, 6, 4, 41 sqq. şi 18, 31 (τὸ ποιῆσον); III, 8, 7, 21; V, 8, 7, 30; VI, 7, 11, 27.
[274] Cf. Platon, *Timaios*, 50c şi, mai ales, *Republica*, 515a sqq.; 532b; 517d-e. Cf., de asemenea, *Enneade*, III, 6, 7, 15; 27-28 şi 18, 30.
[275] Cf. *Enneade*, I, 8, 3, 36 şi 4, 16; II, 4, 5, 18; III, 6, 11, 19 sqq.; V, 8, 3, 5 sqq.; V, 9, 9, 13-14. Cf., de asemenea, Porph., *Antr.*, 6.
[276] Cf., din nou, Platon, *Symposion*, 210c, 211c.
[277] Vezi Hom., *Iliada*, XXII, 25 sqq; 134-135; 317-320, Pind., *Isthm.*, 1.22 şi mai ales Bacchil., *Epin.*, 3.90-91; Platon, *Phaidros*, 250b3. Compară cu Phil., *Rer.div.her.*, 37.
[278] Cf. Homer, *Iliada*, XXII, 318; Cf. *Enneade*, VI, 6, 6, 39-41. Motivul se revendică din Eurip., *Melan. sap.*, *fr.* 486 Nauck, reluat şi de Aristotel, *Etica nicomahică*, 1129b 26 sqq. Cf. Platon, *Phaidros*, 250d 5; 251a 2. Motivul este reluat de Ambr., *Isaac*, 8, 79 şi Augustin, *C. acad.*, 2, 2, 5-7.
[279] Cf. Platon, *Symposion*, 212a; *Republica*, 490b; 518c.
[280] Vezi Platon, *Phaidon*, 65b 9; 67b 2; *Republica*, 490b 3; 572a 8; 600e 6; 608a 7; *Symposion*, 212a 5. Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1072b 20-21. Motivul contactului şi al atingerii apare des la Plotin: cf. *Enneade*, I, 1, 3, 20 şi 9, 14; I, 2, 6, 13; IV, 8, 4, 20-21 şi 7, 31-22; VI, 6, 8, 14. Dar ἀφή şi ἐπαφή se folosesc mai ales în legătură cu experienţa mistică a unului-bine: V, 3, 10, 42 şi 17, 25; VI, 7, 36, 4 şi 39, 19; VI, 9, 4, 27 şi 8, 25-30; 9, 19; 11, 24.
[281] Cf. Homer, *Iliada*, III, 342-398; *Odiseea*, III, 372; Pind, *Nem.*, 1, 55 şi 3, 50; Platon, *Phaidros*, 254c. Cf., de asemenea, *Enneade*, III, 8, 11, 32; V, 5, 12, 10 şi 34.
[282] Cf. Homer, *Iliada*, XVI, 403; Soph., *Trach.*, 24, 629; Eur., *Hipp.* 38; Herod., III.148; Platon, *Charmides*, 154c 3; *Symposion*, 192b 7-c 1; 211d 5; 215d 5; 216d 3; *Phaidros*, 250a 6; 255b 4; 259b 8. Vezi, de asemenea,

Enneade, I, 3, 2, 4; V, 1, 1, 13; VI, 7, 31, 7. Pentru dulcea plăcere care însoţeşte această ameţeală, acest şoc, vezi Platon, *Philebos*, 61d; Aristotel, *Etica nicomahică*, 1177a şi, de asemenea, *Enneade*, III, 5, 3, 5 sqq.; VI, 7, 30, 19-25.

[283] Cf. Platon, *Crat.* 420a; *Symposion*, 191a6; *Phaidros*, 250c 7; 251e 2; 255d 8.

[284] Cf. *Enneade*, III, 5, *passim*.

[285] I.e., o puternică tulburare interioară însoţită, la Plotin, de ἡδονή. Cf. Homer, *Odiseea*, XXII, 298 (teamă); Eur., *Bacch.*, 1268 (nebunie); Anacr., *fr.* 60 Gentili (tulburare erotică); Sapph., *fr.* 31.6 Voigt (toate la un loc, în clocot). Vezi, de asemenea, Platon, *Symposion*, 206d 8; *Phaidon*, 68c 9; *Republica*, 439d 7. Vezi şi *Enneade*, I, 3, 2, 4-5; VI, 7, 22, 16.

[286] Cf. Platon, *Phaidros*, 249d sqq.

[287] Cf. Eur., *Hipp.*, 39; Platon, *Phaidros*, 251d 5-6; 251e; *Republica*, 573a. Cf., de asemenea, *Enneade*, IV, 4, 32, 29.

[288] Cf. Platon, *Symposion*, 205d; *Phaidros*, 249e. Cf., de asemenea, *Enneade*, III, 8, 7, 26-27.

[289] Cf. Platon, *Symposion*, 208c.

[290] Cf., mai jos, paragraful 9 şi *Enneade*, VI, 4, 39, 2-3.

[291] Cf. Platon, *Philebos*, 11d 4. Cf. şi *Enneade*, I, 1, 2, 5; I, 2, 3, 19 sqq.; I, 4, 12, 9; III, 5, 7, 45; IV, 3, 24, 7. Cf. şi Porph., *Sent.*, 29, p.94, 4 Lamberz.

[292] Cf. Platon, *Symposion*, 210b-c.

[293] Cf., *Phaidros*, 279b 9.

[294] Cf. Platon, *Phaidros*, 279b-c. Cf., de asemenea, *Enneade*, V, 8, 2, 41-44; VI, 7, 22, 9.

[295] Cf. Platon, *Phaidon*, 67c; 81b 2-3; c 3; *Symposion*, 211a 2., de asemenea, *Enneade*, I, 2, 4, 14-16 şi 5, 6; I, 4, 4, 23; V, 3, 13, 20; VI, 9, 2, 42; 5, 27; 6, 45-50 şi 7, 23. Compară cu Porph., *Marc.*, 16, p. 115, 15-16 Des Places.

[296] Cf. Platon, *Phaidros*, 247c 6; *Symposion*, 211e 2. Cf. şi *Enneade*, V, 3, 8, 1-2. Cf., de asemenea, Porph., *Abst.* I, 30, 4; *Marc.*, 8, p. 110, 5-6 Des Places.

[297] Cf. Platon, *Phaidros*, 250b 3.

[298] Cf. Homer, *Iliada*, VII, 211-212; Platon, *Republica*, 535b.

[299] Cf. Homer, *Odiseea*, VI, 45. Cf. *Enneade*, V, 8, 10, 17; VI, 2, 21, 51; VI, 7, 22, 2 şi 24; VI, 7, 31, 29.

[300] După Plotin, sufletul, ca fiinţă inteligibilă, este, încă de la început, lipsit de pasiuni. Compară cu Platon, *Phaidon*, 84a-b; Porph., *Abst.* I, 47, 4. Cf. *Enneade*, I, 1, 1, 1-2; 2, 21; 3, 20-26; 6, 4-6; 9, 24 sqq.; I, 2, 6, 26; I, 4, 12, 8-9; III, 2, 2, 16; III, 6, 5, 1; 6, 1 sqq.; IV, 4, 18, 19-21; IV, 7, 13, 2; V, 9, 4, 13; VI, 9, 5, 14-15.

[301] Cf. Platon, *Symposion*, 209a.

[302] Cf. *Enneade*, V, 8, 9, 38.

[303] Cf. *Enneade*, I, 2, 4, 19 şi 6, 12.

[304] Cf. Platon, *Symposion*, 209b.

[305] Cf. Platon, *Gorgias*, 477d; 478b; 524e-525a; *Republica*, 444b; 573b; 577e; 578a; 579b-580a.

[306] Cf. Platon, *Timaios*, 90b-c. Compară cu *Enneade*, IV, 7, 10, 40-41.
[307] Cf. Platon, *Phaidros*, 253e; *Gorgias*, 525a.
[308] Cf. Platon, *Philebos*, 51a; 66c.
[309] Cf. mai jos, paragraful 7, precum și *Enneade*, IV, 3, 8, 26; IV, 7, 10, 51; V, 3, 5, 34; V, 8, 13, 18; V, 9, 5, 35.
[310] Cf. Platon, *Phaidon*, 66b 5. Cf., de asemenea, *Enneade*, I, 1, 1, 4-5 și 2, 19-20; I, 2, 3, 12 sqq.; I, 8, 4, 14-16; III, 5, 3, 27 și 4, 25; IV, 7, 8; VI, 9, 11, 7.
[311] Cf. *Enneade*, I, 4, 3, 19 sqq.; V, 5, 2; VI, 2, 21; VI, 6, 18, 13; VI, 7, 8, 26-27; 9, 16; 10, 4; 15, 1; 20, 22 sqq.; 29, 30 sqq.
[312] Cf. Platon, *Phaidon*, 79c; 81c; *Republica*, 439d 1; 538d 2; 560b 4; *Phaidros*, 238a 1. Cf., de asemenea, *Enneade*, III, 1, 9, 15; IV, 3, 13, 11 și 24, 4; IV, 4, 40, 18-22; 44, 8 și 28; VI, 1, 21, 18; VI, 9, 9, 9. Compară cu Platon, *Republica*, 533d; Porph., *Marc.*, 16, p. 115.9-10 Des Places; Plotin, *Enneade*, IV, 4, 45, 24; V, 5, 12, 36; VI, 7, 23, 3.
[313] Cf. *Enneade*, I, 8, 14, 2 sqq.
[314] Cf. Porph., *Abst.*, I, 30, 5.
[315] Cf. Platon, *Phaidon*, 69c, care se regăsește în *Orph.Frg.* 5 Kern; 82c; *Republica*, 363c-d, care se regăsește în *Orph. Frg.* 4 Kern; 535e; *Theaithetos*, 166c; *Legile*, 819d; Arist., *Ranae*, v. 145 sqq.; Plut., *De an.*, fr. 178 Sandbach; Greg. Nis., *De orig.*, 12, 2 PG XLVI.372b; Iren., *Ad. haer.*, I, 6.2 PG VII.508a; Heracl., *fr.* 22B13 DK. Cf., mai jos, paragraful 6 al tratatului de față.
[316] Cf. Heracl., *fr.* B5 DK; Platon, *Phaidon* 110a5-6.
[317] Cf. *Enneade*, IV, 3.7.23; IV, 4.23.2-3.
[318] Cf. Platon, *Republica*, 611d-612a (Glaucos marin), reluat în *Enneade*, I, 1, 12, 13. Cf., de asemenea, *Enneade*, I, 8, 14, 23-25; III, 6, 2, 21; IV, 7, 10, 11-12; VI, 4, 14; VI, 5, 12, dar și *Enneade*, I, 1, 12, 20; I, 2, 4, 5.
[319] Cf Porph., *Antr.* 11: *Orac. Chald.*, *fr.* 163 Des Places. Cf., de asemenea, *Enneade*, I, 1, 12, 27; I, 8, 4, 19; III, 6, 5, 25; IV, 8, 2, 51; V, 1, 10, 24 sqq. Compară cu *Enneade*, I, 8, 4, 25; IV, 3, 6, 21 sqq.
[320] Cf. Platon, *Phaidon*, 66a; 67a-b; *Symposion*, 211e; *Philebos*, 59c; Cf., de asemenea, *Enneade*, III, 5, 2, 26; VI, 7, 40, 41-43.
[321] Cf. Platon, *Phaidros*, 247d 5 sqq.; Ambr., *Isaac* 8, 78. Cf., de asemenea, *Enneade*, IV, 7, 10, 14-15.
[322] Cf. Platon, *Phaidon*, 81c; *Phaidros*, 246c; 250c; Plut., *De facie*, 943a; *De exilio*, 607d; Porph., *Sent.*, 29, p. 19, 18 Lamberz; Iambl., *Myst.*, 198, 15.
[323] Cf. *Enneade*, I, 2, 4, 6; I, 8, 13, 24; III, 9, 9, 23; IV, 3, 32, 23; V, 3, 9, 1 și 17, 38; VI, 7, 36, 7; VI, 8, 8, 14; 11, 34 și 21, 28; VI, 9, 8, 33 și 9, 50-51.
[324] Cf. Platon, *Phaidon*, 65a1-2; 66c 2-3; 81c 4-5. Cf., de asemenea, Plotin, *Enneade*, IV, 8, 2, 43-45.
[325] Cf. Platon, *Phaidon*, 65a; 67a-b; 81a 6-8; 107c 5. Cf., de asemenea, *Enneade*, I, 1, 10, 9; I, 7, 3, 22; I, 8, 7, 13; IV, 3, 27, 15; IV, 7, 14, 10; VI, 4, 16, 22; VI, 9, 3, 19.

[326] I.e., de la materie. Cf. *Enneade*, III, 6, 6, 75.
[327] Cf. Platon, *Phaidon*, 69b 8-c 3; *Republica*, 427c-434d. Cf. şi *Enneade*, I, 2, 1, 10-15 şi 49; 2, 1-4 şi 14 sqq.: 3, 14-19; 4,17-19; 6, 12-13; 14-19 şi 24 sqq; 18, 13, 9-11; VI, 9, 11, 45-48. Compară cu *Enneade*, I, 2, 7, 9-11 şi 18; VI, 3, 16, 28-32; VI, 7, 36, 8-9.Vezi şi Porph., *Sent.*, 32, p. 23, 4 Lamberz; Olymp., *Comm. in Phaidon*, 45-49; 113-114 Norvin; Mar., *V.Procl.* 3; Macrob., *Somn. Scip.* I, 8, 5-11.
[328] Cf. Platon, *Phaidon*, 69c 1-6.
[329] Cf. Heracl., *fr.* B13 DK. Compară cu Plut., *Quaest. conv.*, 671.
[330] Cf. Platon, *Phaidon*, 64c 5-7.
[331] Cf. Platon, *Phaidon*, 67d 3. Cf. şi *Enneade*, I, 4, 7, 24-27; I, 7, 3, 7-8; III, 2, 15, 36.
[332] Termenul μεγαλοψυχία desemnează pentru Aristotel excelenţa posesiei tuturor virtuţilor (cf., de exemplu, *Politica*, 1328a 9, 1338b 3, 1341a 29), iar conceptul a fost transmis evului mediu latin şi transformat în categorie morală intelectuală (cf. R.A.Gauthier, *Magnanimité - l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne*, J. Vrin, Paris,1951).
[333] Cf. *Enneade*, I, 8, 4, 26. Compară cu *Enneade*, V, 1, 1, 15.
[334] Cf. *Enneade*, I, 1, 13; I, 8, 4, 25 sqq.; II, 4, 3, 4-5; II, 9, 1, 31-33; III, 2, 18, 29; III, 6, 4, 30-31; IV, 3, 4, 9 sqq.; IV, 4, 3, 32; IV, 6, 3, 5-7; IV, 7, 1, 23-24; IV, 8, 1 şi 5, 24; V, 1, 3, 1; 3, 8 sqq.; 3, 12-13 şi 3, 14 sqq.; V, 3, 8, 22-23; 8, 48-49 şi 9, 15-16; V, 8, 3, 3-9 şi 13, 14-15; V, 9, 2, 18-21 şi 3, 30; VI, 7, 33, 35-36 şi 35, 4; VI, 8, 5, 35. Vezi şi Ioh. Philop., *Comm. ad an. Aristotel. Prooem.* P. 2.14-17 Hayduck.
[335] Cf. *Enneade*, III, 5, 6, 25-30; IV, 3, 11, 11; V, 1, 5, 1; V, 8, 9, 16; VI, 7, 1, 4, 7; VI, 9, 8, 8-10. Compară cu *Enneade*, I, 1, 8, 9; I, 6, 7, 9; I, 8, 2, 25; IV, 3, 8, 38; V, 3, 7, 1-2; V, 5, 3, 3-11, 15-17; VI, 8, 19, 11; VI, 9, 6, 12-15; 9, 20 şi 11, 28.
[336] Cf. Platon, *Phaidros*, 245c; Phil., *Fuga et inv.*, 97; Marc. Aur., VI, 36; Max. Tyr. XI, 11b-c; *Orac. Chald.*, *fr.* 30, 37, 49, 52 Des Places; *Corp. Herm.*, XI, 3. Cf., de asemenea *Enneade*, I, 6, 9., 41; I, 7, 1, 15; III, 8, 10 sqq.; VI, 7, 23, 21; VI, 8, 14, 30-31; VI, 9, 5, 36 şi 9, 1-2 (unul-bine); *Enneade*, V, 8, 10, 13; VI, 5, 3, 40; VI, 7, 12, 24 (pentru inteligenţă).
[337] Cf. Platon, *Republica*, 517a 5; 521c 2, dar şi *Enneade*, V, 3, 8, 45.
[338] Cf. Homer, *Odiseea*, XVII, 218, regăsit în Platon, *Lysias*, 214a-b. Cf., de asemenea, Platon, *Theaithetos*, 176b 1; *Republica*, 383c; 500c-d; 501b-c; 613a-b; *Phaidros*, 248a; *Timaios*, 90b-c; *Legile*, 716c-d. Compară cu *Enneade*, I, 2, 1, 1-5; 2, 1-11 şi 3, 19-21; V, 8, 10, 26-29 şi 11-20. Cf., de asemenea, Porph., *Marc.* 16, pp. 115, 8-9 Des Places; Alkin., *Didask.* 2, p. 153, 5-7 Hermann; Phil., *Fuga et inv.*, 62; Plut., *De sera num. vind.*, 550 d-e; Epict., 2.11.11 sqq.
[339] Cf. Platon, *Philebos*, 54c. Cf., de asemenea, *Enneade*, I, 8, 5, 9; IV, 7, 20, 8 şi 27, 18.

[340] Cf. Platon, *Phaidros*, 249c.
[341] Cf. Platon, *Theaithetos*, 176a. Vezi, de asemenea, *Enneade*, I, 8, 3, 4-5; 14-15 şi 33-40; 5, 1-10; 6, 1-4; 7, 17-23; 14, 48-51; V, 9, 10, 19-20. Compară cu *Enneade*, III, 9, 3, 8-16; IV, 8, 5, 25 sqq.; V, 1, 1, 1-6, dar şi cu *Enneade*, I, 8, 15, 24-29.
[342] I.e., pentru inteligenţă.
[343] Cf. Platon, *Symposion*, 206d; 211e-212a; *Philebos*, 64e; *Republica*, 509a-c şi, mai jos, paragrafele 7 şi 9. Compară cu paragraful 8. Pentru problema identificării, respectiv a deosebirii nete între unu şi frumos, vezi, de asemenea, *Enneade* I, 8, 2, 8; V, 5, 12, 18-19; V, 8, 13, 11-15 şi 15, 1-2; V, 9, 2, 7-9; VI, 2, 18, 1-3; VI, 7, 29, 26-28; 32, 9 şi 38 sqq; 33, 20-21; 33, 38; 42, 15-17.
[344] Cf. *Enneade*, IV, 3, 12, 30 sqq; IV, 7, 13, 17-18; V, 8, 3, 21-28; 5, 26-27 şi 7, 5 sqq; V, 9, 2, 15 sqq; VI, 9, 1, 18.
[345] Cf. Platon, *Republica*, 517a-b; 519c-d; *Symposion*, 211c. Cf. şi *Enneade*, I, 3, 2, 12-13; II, 9, 6 sqq.; VI, 7, 25, 19 sqq.; VI, 8, 9, 35.
[346] Cf. Paus., I, 37, 4; Platon, *Symposion*, 218a-b. Cf. şi *Enneade*, V, 3, 17, 26 sqq.; VI, 9, 9, 46-47; 10, 19-11, 4.
[347] Cf. Platon, *Philebos*, 20d, regăsit în *Enneade*, V, 5, 12, 6-7; Aristotel, *Etica nicomahică*, 1094a 2-3, regăsit în *Enneade*, I, 7, 1, 22. Cf. şi *Enneade*, III, 2, 3, 32; III, 5, 3, 37 şi 6, 29; V, 5, 12; VI, 1, 21, 13-17; VI, 7, 25, 16-18 şi 26, 6-9; VI, 8, 2; VI, 9, 11, 24.
[348] Cf. Platon, *Gorgias*, 523c-e.
[349] Cf., mai jos, paragraful 8. Cf. şi *Enneade*, V, 1, 6, 11-14; V, 9, 2, 25; VI, 9, 11, 16 sqq. şi 26 sqq. Compară cu *Enneade*, VI, 7, 35, 7 sqq.
[350] Vezi Emped., *fr.* 31B 126 DK; Platon, *Gorgias*, 523c-e; Porph., *Antr.*, 14; 34; *Abst.*, I.31.3; *Marc.*, 33, p. 125.10-11 Des Places; Procl., *Comm. ad Alcib.*, I, 138-39, în legătură cu *Orac. Chald.*, *fr.* 116 Des Places; Arist., *Nubes*, 498 sqq şi *Schol. Vetera in Nub.*, pp. 112-13 Holwerda; Phil., *Alleg. leg.*, 2.56; Clem. Alex., *Exer. ex Theod.*, 27.
[351] I.e, întâlnirea a două „solitudini". Vezi Xen., *Cyr.* VI, 1, 36; Platon, *Symposion*, 217b; Phil., *Mos.*, 2.163; Thess.Trall., în *Cat. Cod. Astrol. Gr.* 8.3, p. 136.30 sqq.; Numen., *fr.* 2.10-15 Des Places; Porph., *Abst.*, 2.49.1. Cf.şi *Enneade*, V, 1, 6, 8-11; V, 3, 17, 24; VI, 7, 25, 15 şi 34, 6-8; VI, 8, 21, 25-27; VI, 9, 4, 23; 6, 17 şi 48; 11, 51.
[352] Cf. Platon, *Symposion*, 211c: ἁπλοῦν în loc de ἄμεικτον; 211e 1.
[353] Cf. Platon, *Menexenos*, 88e; *Theaithetos*, 156a; *Legile*, 631b; Aristotel, *Despre cer*, 279a 28-30; *Metafizica*, 1072b 13-14. Cf. şi *Enneade*, I, 7, 1, 21; I, 8, 2, 2-3; III, 5, 2, 30; V, 1, 7, 44; V, 2, 1, 28; V, 3,8, 13 şi 12, 20; V, 5, 3, 6; VI, 7, 42, 22-24; VI, 8, 7, 6-8; 18, 5-7. Vezi şi Ambros., *Isaac*, 8, 78.

[354] Cf. *Enneade*, I, 4, 16, 11; I, 7, 2, 8; III, 5, 1, 21; III, 8, 3-4; III, 9, 9, 7; VI, 8, 16, 12; VI, 9, 1, 24; 2, 35-41 şi 8, 40-45. Compară cu *Enneade*, VI, 7, 41, 31-32; VI, 8, 16, 11 şi 19-21.
[355] Cf. Platon, *Sofistul*, 248c-249a; Aristotel, *Metafizica*, 1072b 27; Numen., *fr.* 4a.17 Des Places, regăsit în *Enneade*, IV, 7, 9, 23-25. Cf., de asemenea, *Enneade*, I, 8, 2, 5-7; III, 6, 6, 10-32; V, 5, 10, 12-14; V, 6, 6, 20-24; VI, 4, 2, 43 şi 3, 29-35; VI, 7, 13, 41-42; 17; 22, 18-24; 36, 12; VI, 9, 2, 24-25 şi 9, 1. Triada fiinţă, viaţă, inteligenţă se oglindeşte în articularea clasică a filosofiei în fizică, logică şi etică precum şi în cele trei compartimente ale educaţiei: natură, doctrină, exerciţiu. Aceeaşi triadă a ajuns în opera lui Dionisie Pseudo-Areopagitul să desemneze cele mai importante nume divine.
[356] Cf. Augustin, *Confesiuni*, VII, 10, 16.
[357] Cf. Platon, *Symposion*, 181b; Eur., *Hipp.* 32; Plut., *Num.*, 16.3.
[358] Cf. Platon, *Timaios*, 40d; 92c. Cf. şi *Enneade*, II, 9, 8, 16 şi 37; III, 2, 3, 24; III, 4, 3; III, 5, 6; V, 1, 4, 3-4 şi 7, 30; V, 8, 3, 27-36.
[359] Cf. Platon, *Symposion*, 211a 8; 211d 8-e 2.
[360] I.e., frumosul inteligenţei.
[361] Cf. *Enneade*, IV, 2, 2, 46; IV, 7, 3, 16; V, 1, 2, 8-10; VI, 2, 20, 13; VI, 9, 1, 20-21; 9, 8-10 şi 9, 49.
[362] Cf. Platon, *Timaios*, 52a 2.
[363] Cf. Platon, *Symposion*, 209d-e; *Phaidros*, 252b-d.
[364] Cf. Platon, *Phaidros*, 402d 6. Cf., de asemenea, *Enneade*, I, 3, 2, 10; V, 8, 9, 41; VI, 7, 22, 26; 32, 30 şi 33, 33-37; VI, 8, 15, 1.
[365] Cf. Platon, *Phaidros*, 247b 5-6; Porph., *Abst.* I, 31.2-3; *Marc.*, 5., p. 107, 10-17 Des Places. Cf. şi *Enneade*, IV, 3, 32, 27.
[366] Cf. Platon, *Phaidros*, 250b-c.
[367] Cf. Augustin, *De civitate Dei*, X, 16.
[368] Cf. Platon, *Phaidon*, 66a; *Symposion*, 202a; *Phaidros*, 247b 5-6; 250b 6. Cf. şi *Enneade*, I, 5, 2, 7-9; III, 8, 1, 5; 11, 16 şi 24-25; VI, 2, 11, 18 şi 32; VI, 7, 25, 9; VI, 8, 7, 5.
[369] Cf. Plotin, *Enneade*, I, 6, 7, 35, VI; 7, 34, 32-35. Cf. şi Augustin, *De civitate Dei*, X, 16, 1; Ambros., *Isaac*, 8, 78.
[370] Cf. Platon, *Philebos*, 16a 7.
[371] Cf. Platon, *Republica*, 509a 6. Acelaşi termen în *Enneade*, II, 9 (33), 17.
[372] Cf. Platon, *Republica*, 509a; 615a; *Symposion*, 218e. Cf. şi *Enneade*, I, 8, 2, 22; V, 1, 6, 17-13 şi 28-30; V, 2, 2, 26; V, 3, 12, 19; VI, 8, 16, 15; VI, 9, 5, 37.
[373] Cf. Platon, *Symposion*, 218b.
[374] Cf. Platon, *Phaidros*, 247a 6-7.
[375] Cf. Pind., *Ol.*, 14, 13; Numen., *fr.* 2.15 Des Places. Cf. şi *Enneade*, III, 8, 11, 30; V, 3, 8, 31; V, 8, 10, 17 şi 12, 7; VI, 2, 21, 12; VI, 7, 21, 6; VI, 9, 4, 18 şi 9, 57.
[376] Termen tehnic al exegezei alegorice antice. Cf. *Enneade*, III, 5, 6 sqq. şi 9, 24-29; IV, 3, 14; V, 8, 4, 26 şi 13; VI, 1, 7, 33; VI, 9, 9, 25 sqq. şi 11,

27-28. Compară cu *Enneade*, IV, 8, 1, 21; V, 1, 8, 10-14; V, 8, 4, 54.
[377] Plotin se referă la Narcis, în care vede, în chip alegoric, sufletul. Vezi Ovid., *Metam.*, III.489 sqq; Eusth., *Comm. ad Il.*, 266.7 sqq.. Cf. şi *Enneade*, I, 1, 8, 15-18 şi 12, 21-23; IV, 3, 12, 1-4; V, 8, 2, 31-36; VI, 2, 22, 33-35. Compară cu Porph., *Viaţa lui Plotin*, I, 4-9; Ficino, *Sopra l'Am.*, 6, 17.
[378] Metaforă a materiei. Vezi Porph., *Antr.*, 6; *Orac. Chald.*, *fr.* 163 Des Places; Sines. Cyr., *De insomn.* 7, pp. 157-58 Terzaghi.
[379] Vezi Homer, *Iliada*, 140 (Agamemnon, patria este lumea inteligibilă); Platon, *Republica*, 506e sqq.; *Hippias maior.*, 297b; *Epinomis*, 323d; *Timaios*, 28c 3; Numen. ffr. 12.3 şi 21.1 Des Places; Alkin., *Didask.* 9, p. 163.12 Hermann; *Orac. Chald.*, *fr.* 7, 22, 38, 49, 87 Des Places; *Corp. Herm.* I.21; Iraen., *Ad haer.*, I.2 în PG 7, col. 445 (tatăl este cauza şi principiul generator: inteligenţa sau unul-bine). Vezi, mai jos, în acelaşi paragraf 8. Cf., de asemenea, *Enneade*, V, 9, 1, 20-21; de asemenea, V, 1, 1, 2 ; 2, 37 şi 3, 14; VI, 9, 5, 13-14; V (inteligenţa); V, 1, 8, 1-7; V, 8, 1, 1-4 şi 13, 5 sqq.; VI, 8, 14, 38 şi 18, 23 (unul-bine) şi V, 5, 12, 36; V, 9, 9, 34; VI, 9, 7, 32 (fuga de tată şi iubirea faţă de el).
[380] Cf. Platon, *Theaithetos*, 168a 5; 176b; *Republica*, 532e. Cf. şi *Enneade*, I, 2, 1, 3 şi 3, 6; I, 3, 1, 13-16; I, 6, 6, 8; II, 9, 6, 41; III, 4, 2, 12; IV, 3, 32, 19; IV, 8, 1, 36 şi 5, 27; VI, 9, 4, 15; 11, 45 şi 51.
[381] Cf., mai sus, paragraful 6, dar şi *Enneade*, V, 3, 8, 45; V, 5, 4, 1; V, 7, 1, 2; VI, 8, 21, 22.
[382] Cf. Porph., *Antr.*, 34 (pentru exegeza alegorică a versurilor 102-112 din cântul XIII al *Odiseei*); *Abst.*, I, 30.2; *V.P.* 22.25 sqq.; Procl., *Comm. in Crat.*, 88.20-3 Pasquali; *Comm. in Timaios*, I, 113, 30-31 Diehl; *Comm. in Parm.*, V, 1025, 33-37; Herm., *Comm. in Phaidros*, 214, 4-24 Couveur.
[383] Cf. Homer, *Odiseea*, X, 135, sqq. Cf. şi Heracl., *Quaest. Hom.*, 72; Porph., *fr.* 382 Smith.
[384] Cf. Homer, *Odiseea*, I, 50 sqq.; V, 14 sqq. Cf., de asemenea, Eustath., *Comm. ad Od.*, 1389.42 sqq. Procl., *In Eucl.*, 55, 16-23 Friedlein; Olymp., *Comm. in Phaidon*, 37, 17 Norvin.
[385] Cf. Homer, *Odiseea*, I, 48-59; V, 13-15; X, 483-485; XV, 82-84 şi 151-153.
[386] Cf. Homer, *Odiseea*, V, 63-74; V, 211-218; X, 220-224; X, 251-255. Cf. şi *Enneade*, VI, 9, 9, 32-37; Porph., *Symm. zetem.*, P. 87 Dörrie; *Viaţa lui Plotin*, 22.
[387] Cf. Ambros., *Isaac*, VIII, 78-79; Augustin, *De civitate Dei*, IX, 17; *Confesiuni*, I, 18, 28; VIII, 8, 19.
[388] Cf. Platon, *Republica*, 534c-d. Cf. şi *Enneade*, III, 2, 5, 19; IV, 4, 5, 3-9 şi 36, 13; VI, 5, 12, 10-11; VI, 7, 22, 15 sqq.; VI, 8, 16, 32-34; VI, 9, 3, 24 şi 11, 46. Compară cu *Enneade*, III, 6, 5, 11 şi 6, 70 sqq. Cf. şi Alkin., *Didask.*, 14, pp.169.31 sqq. Hermann; Porph., *Viaţa lui Plotin*, 23.
[389] Cf. Platon, *Symposion*, 219e; *Sofistul*, 254a-b; *Republica*, 518e; 519b; 533d. Cf., mai jos, paragraful 9 şi, de asemenea, *Enneade*, III, 5, 2, 39-46

şi 3, 13-29; III, 8, 7, 1 şi 8, 1-15; II, 1; IV, 3, 8, 20; IV, 4, 5, 10; V, 1, 1, 32; V, 2, 1; V, 4, 2, 5-6; V, 3, 8, 18-41 şi 10, 10 sqq.; V, 5, 8, 4-5 şi 11, 9-11; V, 7, 7, 17 şi 8, 9 sqq.; V, 8, 4, 24-25 şi 10, 39-41; V, 9, 1-17; VI, 7, 7, 35 şi 15, 30-32; 36, 10-13; VI, 9, 11, 22-23 şi 40 sqq. Cf. şi Porph., *Abst.*, I, 47, 4; Plut., *De sera num. vind.*, 563e.

[390] Cf. Platon, *Republica*, 515c-d; 515e-516a.

[391] Cf. Platon, *Symposion*, 210b-c.

[392] Cf. Platon, *Republica*, 589a, dar şi *Enneade*, I, 1, 10; I, 4, 11, 8; III, 5, 5, 14; III, 8, 6, 36-40; V, 1, 10; V, 8, 10; VI, 5, 12; VI, 8, 18, 3.

[393] Cf. Platon, *Phaidros*, 252d 7, Porph., *Abst.*, II, 49, 3.

[394] Cf. Platon, *Phaidros*, 254b 7.

[395] Cf. Platon, *Phaidon*, 109e-110a; *Republica*, 518c, dar şi *Enneade*, V, 3, 17, 34 sqq.; V, 5, 7, 29 sqq.; VI, 7, 36, 16, 22; VI, 9, 9, 55-58 şi 10, 15-21.

[396] Cf. *Enneade*, II, 4, 5; V, 5, 9, 10-11 şi 11, 1-5; VI, 6, 1-3; VI, 7, 32, 15 sqq. şi 33, 20; VI, 9, 6, 10 sqq.

[397] Cf. Platon, *Symposion*, 210a; 211b-c, dar şi *Enneade*, I, 3, 3, 1-3; VI, 9, 4, 11-14 şi 15 sqq.

[398] Cf. *Enneade*, IV, 7, 10, 40; VI, 2, 8, 6-7; VI, 8, 19, 10-11.

[399] Cf. Platon, *Republica*, 508b 3; 509a 1.

[400] Cf. Emped., 31b 85 şi 109 DK; Parm., 28A 46 DK; Philol., 44A 29 DK; Platon, *Timaios*, 45b-c; 67c; *Protagoras*, 337d; *Reublica*, 508a sqq. Compară cu *Enneade*, IV, 5, 4, 1 sqq. şi 8, 20 sqq.; VI, 9, 11, 31-32. Vezi, de asemenea, Gal., *De plac. Hipp. et Platon*, VII, 5, 31 sqq., pp. 460 sqq. De Lacy.

[401] Cf. Ambros., *Isaac*, 8, 79; Augustin, *Confesiuni*, VII, 10, 16.

[402] Cf. Platon, *Philebos*, 60b 10.

[403] Cf. *Enneade*, V, 5, 7, 27; V, 9, 2, 24; VI, 6, 18, 28. Perspectiva este a sufletului.

[404] Cf. Platon, *Republica*, 517b 5.

[405] Cf. Platon, *Republica*, 509a.

[406] Cf. Platon, *Phaidros*, 245c.

[407] Vezi Platon, *Alcibiade*, 116c. Adevărata frumuseţe se află acolo sus, în lumea inteligibilă, şi nu aici jos, în lumea sensibilă. Dar ἐκεῖ desemnează, la Plotin, atât lumea inteligibilă cât şi însuşi unul-bine: I, 1, 12, 31; II, 4, 5, 28-29; III, 7, 3, 2, 5; IV, 3, 32, 21; V, 8, 3, 31-32; VI, 7, 2, 1 (lumea inteligentă) şi V, 2, 1, 2; V, 4, 2, 33; VI, 7, 15, 14 şi 19, 20; VI, 8, 9, 34; VI, 9, 10, 16 (unul-bine). Se mai poate presupune că πλὴν ἐκεῖ τὸ καλόν este o explicaţie a lui Porfir introdusă ulterior în text de un copist neatent: vezi Porph., *Viaţa lui Plotin*, 26.

Enneada I, 7 (54), Despre binele suprem şi celelalte bunuri

[408] Din *Viaţa lui Plotin şi ordinea scrierilor sale*, 6 rezultă că tratatul acesta este ultimul compus în perioada siciliană a lui Porfir. Variaţii apar în

privința titlului: în ediția Bréhier Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἢ περὶ εὐδαιμονίας. În *Viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale*, 24, în schimb, unde se face structurarea în *enneade*, tratatul poartă, în aceeași ediție, titlul Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν. În *editio minor* a lui Henry și Schwyzer, al cărei text îl urmăm aici, apare titlul Περὶ εὐδαιμονίας (*Viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale*, 6), respectiv titlul Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν (*ibidem*, 24). Este interesant că Περὶ εὐδαιμονίας ocupă poziția a patra din *Enneada* I, în aceeași structurare în *enneade*, fiind al 46-lea în ordinea compunerii. La Marsilio Ficino apare în ambele capitole din *Vita Plotini* titlul identic *De primo bono ceterisque bonis*, care traduce titlul originar Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν. În *summa* la traducerea tratatului acesta, pe care Ficino îl consideră în mod ciudat ca un *argumentum* pentru tratatele ulterioare în care va dezvolta problema *Unu*-lui ca bine suprem, fără a ține cont de faptul că el este în realitate ultimul tratat compus de Plotin, umanistul florentin redă foarte fidel structura discursului filosofic plotinian: *Huius itaque libri, uel argumenti tria sunt capita. In primo probat ipsum bonum esse ad quod feruntur quidem omnia: ipsum uero fertur ad nullum. In secundo quomodo ad ipsum alia ferantur, atque referantur. In tertio tres quaestiones circa superiora movet, et soluit* („Trei sunt, prin urmare, capitolele acestei cărți sau rezumat. În primul demonstrează că binele în sine este cel spre care sunt purtate toate <ființele>, el, în schimb, nu este purtat înspre nimic. În al doilea, în ce fel sunt purtate și repurtate spre acesta celelalte <ființe>. În al treilea, dezvoltă și rezolvă trei chestiuni legate de cele de mai sus").

[409] Cf. *SVF*, III, n. 13 și 16.

[410] Cf. Platon, *Phaidros*, 245c 9.

[411] Cf. Platon, *Republica*, 509b 9.

[412] Cf. Aristotel, *Metafizica*, XI, 7, 1072 b 14.

[413] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 1, 1094a 3, Platon, *Philebos*, 20d.

[414] Mai degrabă „spre aceea", adică spre inteligență. În *editio minor*, textul pe care îl urmăm, apare sintagma πρὸς ἐκεῖνο, forma neutră a pronumelui referindu-se la τὸ ἀγαθὸν (binele), deși în aparatul critic apare ἐκεῖνο (i.e. τὸν νοῦν) *Enneade*: ἐκεῖνον Müller".

[415] Posibil că este vorba despre una dintre explicațiile concepute de Porfir pentru clarificarea textului și care în ediția sa apăreau probabil pe margine, fiind ulterior introduse în text în manuscrisele din familiile *wxy*. Respectând ierarhia planurilor ontologice, sufletul ar trebui să contemple inteligența și, prin aceasta, binele.

[416] Aceasta este prima întrebare din cele trei care alcătuiesc scheletul logic al acestui paragraf.

[417] Aceasta este a doua întrebare a paragrafului.

[418] Compară cu Plat., *Gorgias*, 524 b.

[419] Atât al vieții cât și al morții.
[420] Cea de-a treia întrebare fundamentală a paragrafului.

Enneada I, 8 (51), Despre ce sunt și de unde provin relele

[421] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, I, 2, 404 b 17-18.
[422] Cf. Platon, *Phaidon*, 97d; Aristotel, *Analitica primă*, I, 1, 24 a 22.
[423] Cf. Plotin, *Enneade*, I, 8, 3.
[424] Cf. Platon, *Philebos*, 60b.
[425] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 1, 1094 a 3.
[426] Propoziția reia o temă platonico-aristotelică de mare carieră în neoplatonism și în cultura medievală ulterioară, conform căreia participația celor inferioare se face în raport cu cele superioare potrivit gradului propriu de capacitate a participării și nu potrivit puterii de a fi participată a relaității superioare. Anunțată într-un pasaj din dialogul *Timaios* (38c) și reluată de Aristotel în *Despre suflet*, 415b, ideea reapare la Proclos, *Elemente de teologie*, prop. 122, și este folosită în tratatul pseudoaristotelic *Liber de causis* care compila *Elementele de teologie* drept teza fundamentală a raportului dintre unu și multiplu în ierarhia lumii (cf. Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, ediție bilingvă, trad. și cometnarii de Al.Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002, prop. 179, și întreg capitolul XIX al tratatului). În acest mod ideea ajunge în evul mediu unde ea devine sursă a demonstrării voinței divine de a se proporționa intelectului uman și sursă a explicării sursei răului evitând indicarea unei surse transcendente a lui (cf., de exemplu, Dominicus Gundissalinus, *De unitate et uno*, în *P.L.*, vol 63, col. 1077b, sau în Sf. Toma din Aquino, *In librum de causis expositio*, lectio 6, §. 175).
[427] Cf. Platon, *Phaidros*, 248a.
[428] Cf. Platon, *Scrisori*, II, 312e.
[429] Cf. Platon, *Philebos*, 60b.
[430] Cf. Platon, *Sofistul*, 258d.
[431] Cf. Platon, *Sofistul*, 257b.
[432] Cf. Platon, *Sofistul*, 240b.
[433] Discuția asupra statutului ontologic al neființei a fost lansată de Platon în dialogul *Sofistul* ca o formulă de paricid filosofic adresat contra lui Parmenide, în care Platon întemeia posibilitatea respingerii sofiștilor pe fundamentarea posibilității de a clasa drept fals discursul lor, ceea ce impunea întemeierea conceptului de falsitate pe corespondentul său ontologic – neființa relativă la o realitate determinată. Schițând proiectul unui sistem de reguli ale noii practici, Platon semnează actul de naștere al științei logicii adăugând propoziției afirmative (*a* este *b*) propoziția indefinită (*a* este *non b*), cărora Aristotel le-a adăugat, prin lansarea conceptului de privație în cartea a XIII-a a *Metafizicii*, propoziția

negativă propriu zisă (*a* nu este *b*) – cf., pentru lămurirea sensului celor trei tipuri de propoziție, Sf. Toma din Aquino, *Despre principiile naturii*, traducere de D. V. Căstăian, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999.
[434] Cf. Platon, *Symposion*, 203b.
[435] Cf. Platon, *Phaidon*, 65a.
[436] Cf. Platon, *Phaidros*, 256b.
[437] Cf. Platon, *Phiadon*, 107d.
[438] Cf. Platon, *Theaitetos*, 176a.
[439] Cf. Platon, *Theaitetos*, 177a.
[440] Platon, *Theaitetos*, 176a-b.
[441] Platon, *Theaitetos*, 176a.
[442] Cf. Aristotel, *Categorii*, 5, 3 b 24-25; *Metafizica*, XIII, 1, 1087 b 3.
[443] Cf. Aristotel, *Categorii*, 11, 14 a 15-16.
[444] Cf. Aristotel, *Categorii*, 6, 6 a 17-18; *Etica nicomahică*, II, 8, 1108 33-34.
[445] Cf. Platon, *Sofistul*, 266e.
[446] Cf. Platon, *Theaitetos*, 176a.
[447] Cf. Platon, *Timaios*, 47e, 46a.
[448] Platon, *Omul politic*, 273b.
[449] Cf. Platon, *Theaitetos*, 176a.
[450] Platon, *Timaios*, 41b.
[451] Cf. Platon, *Theaitetos*, 176a, 176b.
[452] Cf. Platon, *Theaitetos*, 176a.
[453] Cf. Platon, *Timaios*, 86e.
[454] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, II, 1, 412 b 12.
[455] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, I, 1, 403 a 25.
[456] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, I, 5, 411 a 6.
[457] Cf. *SVF*, I 85.
[458] Cf. Aristotel, *Fizica*, I, 9, 192 a 5-6.
[459] Cf. Platon, *Republica*, 533d.
[460] Cf. Platon, *Republica*, 534c-d.
[461] Cf. Platon, *Gorgias*, 477 b; *Republica*, 444 e.
[462] Pentru συγκατάθεσις, cf. *SVF*, III 172e 548.
[463] Cf. Aristotel, *Fizica*, II, 5, 197 a 23; Platon, *Republica*, 380e.
[464] Cf. Platon, *Phaidros*, 246 b-c.
[465] Cf. Platon, *Republica*, 564b.
[466] Sofocle, *Oedip la Colonos*, 54.
[467] Cf. Platon, *Banchetul*, 206d.
[468] Cf. Plotin, *Enneade*, II, 4.
[469] Cf. Sofocle, *Electra*, 837-838.

Enneada I, 9 (16), Despre sinucidere

[470] În manuscris titlul tratatului este Περὶ ἐξαγογῆς (*Despre sinucidere*), dar Porfir, în *Viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale*, 4, îi dă titlul Περὶ εὐλόγου ἐξαγογῆς (*Despre sinuciderea rațională*).

[471] Fraza a fost preluată de Plotin dintr-un oracol caldeean; cf. Psellus, *Expositio in oracula chaldaica*, col. 1125 c-d şi *Oracula magica Zoroastris*, col. 1119 a., unde textul impunea şi adverbul de mod „astfel". Cf. E. Des Places, *Oracl.chald.*, *tr.* 166, dar şi pp. 164-165 cu comentariul lui Mihail Psellos.
[472] Cf. *SVF*, III, 768.Textul este inspirat, după cât se pare, din gândirea lui Chrisipp, cum rezulta din structura volumului. Cele „cinci căi" ar fi prin urmare: ἢ διὰ χρείαν μεγάλην καταλαβοῦσαν (fie din cauza unei mari nevoi care ne cuprinde), ἢ διὰ τοὺς ἐπεισκωμάζοντας τυράννους (fie din cauza tiranilor care ne asalteaza), διὰ μακρὰν νόσον (fie din cauza unei boli îndelungate), ἢ διὰ πενίαν (fie din cauza saraciei), ἢ διὰ λῆρον (fie din cauza nebuniei). Din *Enneade*, I, 4, 7-8 si din I, 9 ar reieşi că Plotin ar accepta totuşi trei dintre ele: o boală lungă şi dureroasă, nebunia şi, probabil, constrângerea la un comportament divin (ἢ διὰ τοὺς ἐπεισκωμάζοντας τυράννους καὶ ἀναγκάζοντας ἡμᾶς ... λέγειν τὰ ἀπόρρητα).

Enneada II, 1 (40) Despre cer

[473] Plotin face aluzie la Platon, *Timaios*, 41b, unde filosoful atribuise existenţa cerului şi a zeilor celeşti voinţei zeului, îi atribuise eternitatea remarcând absenţa unui principiu autodistructiv în natura cerului şi a zeilor lui, dar afirmase posibilitarea unei distrugeri a lor prin voinţa divină. Plotin, în schimb, doreşte să afirme caracterul de creator absolut al originii divine a lumii în întregime, situându-se astfel în proximitatea conceptului de creaţie *ex nihilo* al teologiei creştine, chiar dacă în puncte esenţiale se va deosebi de ea.
[474] Cf. Aristotel, *Despre generare şi corupere*, II, 11, 338b 13, unde Aristotel îşi încheie acest tratat anunţând distincţia dintre supravieţuirea numerică şi cea specifică în sensul în care ambele sunt forme de supravieţuire ale unor realităţi identice cu sine în niveluri ontologice diferite.
[475] Cf. Platon, *Republica*, 530b.
[476] Cf. Heraclit, fragm. DK B.6.
[477] Cf. Aristotel, *Despre cer*, I, 3, 270b 21-22.
[478] Deoarece neoplatonismul grec a preferat în repetate rânduri o valorificare ontologică a teoriei cunoaşterii din tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel, este posibil ca acest pasaj să stea la baza analogiei dintre ierarhia facultăţilor şi ierarhia lumii pe care o realizează Themistius în comentariul său la tratatul aristotelic pomenit (cf. Themistius, *Parafraze la Despre suflet*, în vol. *Despre unitatea intelectului*, Editura IRI, Bucureşti, 2000, p. 58 sqq.).
[479] Cf. Aristotel, *Meteorologice*, 340b 23; 341b 21.
[480] Este o aluzie la doctrina gnostică după care demiurgul, adică sufletul lumii, se căieşte şi declanşează astfel sfârşitul lumii. Cf. *Enneade*, II, 9, 7.
[481] Cf. Platon, *Timaios*, 41a 7-8.
[482] Analogia dintre suflet şi cer, văzută ca o exprimare a universalului în

particular, are valoarea unei teorii a individului singularizat numai prin propria activitate care concretizează universalul imeprsonal al cerului. Tema are o importanță copleșitoare pentru universul lumii antice și a conflictelor filosofiei medievale, în care tema unicității sufletelor (cf. *Enneade*, IV, 9) ajunge teza unității intelectului în *Comentariul Mare la Despre suflet al lui Aristotel* redactat de Averroes, intrând într-o serioasă și durabilă concurență cu problema creștină a persoanei.

[483] Cf. Platon, *Timaios*, 56d.

[484] Pasajul face aluzie la o afirmație a lui Platon, în *Timaios*, 32b: *„pe cele solide le îmbină în chip fericit la un loc întotdeauna două medietăți"* (trad. de Cătălin Partenie). Pasajul urmează unei discuții despre proporția geometrică și asocierea dintre numere și mărimi.

[485] Expresia pare a fi o aluzie la formula prin care Aristotel înțelegea să denumească una dintre cele două accepții ale esenței. În *Metafizica*, Aristotel numește esența *eidos* când se referă la ea în măsura în care este obiect al intelectului și *„ceea ce era pentru a fi"* când se referă la esența angajată în devenire (cf., de exemplu, *Metafizica*, VII, 4, 1029b 13-14, etc.).

[486] Cf. Platon, *Timaios*, 31b.

[487] Unele ediții (cea pregătită de E. Brehier sau de G. Faggin conțin formula καὶ τὴν γῆν πυρὸς τὴν λαμπρότητα, unde expresia τὴν γῆν pare lipsită de sens. Întrucât editorii înșiși o pun la îndoială, am preferat să nu o traducem și o omitem în ediția de față.

[488] Cf. Platon, *Timaios*, 39b.

[489] Cf. Platon, *Republica*, 616e și *Theaithetos*, 208d.

[490] Cf. Platon, *Timaios*, 31b.

[491] Pentru sensul acestei afirmații, cf. *Enneade*, II, 9, §. 2 și 3.

Enneada II, 2 (14), Despre mișcarea cerului

[492] Platon formulează acest argument al mișcării circulare, văzând în mișcărea circulară originea filosofiei (cf. *Timaios*, 34a și 47e).

[493] Pentru descripția cerului, cf.Aristotel, *Despre cer*, I, 9, 279a 17-18.

[494] Expresia ar putea fi citită și ca o aluzie la definiția sufletului dată de Aristotel în *Despre suflet*, II, 1, 415b 3-5.

[495] Pasajul reprezintă o polemică cu opinia lui Platon, din *Timaios*, 36e, unde cele două centre erau făcute să coincidă. Analogia dintre centrul corporal și centrul ca origine al realității poate fi asemănată și cu un pasaj din Theon din Smyrna (din secolul II: cf. Arthur Koestler, *Lunaticii*, ed. Humanitas, București, 1995, p. 64-65, trad. de Gheorghe Stratan), care considera că centrul creaturii însuflețite este inima, în vreme ce centrul corpului este ombilicul. Problema centrului, mult mai largă decât intuiția lui Theon și a lui Plotin, este intim legată de problema originii: a fi originar înseamnă a te situa la egală depărtare de tot ceea ce întemeiază originea.

Pe de alta parte, polisemia termenului „centru" corespunde opoziției dintre sensibil și inteligibil: pentru o realitate necorporală, centrul este originea, în vreme ce, pentru o realitate corporala, centrul are mai puțină însemnătate decât limita și vârful. Cf. *Enneade*, III, 2, 8 și comentariul lui Rémi Brague, „*Le géocentrisme comme humiliation de l'homme*", în *Herméneutique et ontologie*, Paris, PUF, 1990, pp. 203-223.

[496] Cf., Platon, *Timaios*, 40a 8-b2.

[497] Cf. Platon, *Timaios*, 36e.

[498] Mișcarea circulară rămâne astfel în tradiția platoniciană, aristotelică și plotiniană drept o stare intermediară între mișcare și repaus, astfel încât ea caracterizează cerul, loc predilect al problemelor legate de ontologia intermediarului în toată tradiția peripatetică și neoplatoniciană.

Enneada II, 3 (52), Despre influența astrelor

[499] Cf. tratatul *Despre destin* (*Enneade*, III 1, 5 și 6).

[500] Opțiunea terminologică pentru acest verb în limba română mi-a fost sugerată de Gabriel Chindea, în cadrul întâlnirilor periodice de confruntare a versiunilor românești prezente. Formula este acceptabilă, dată fiind ambiguitatea verbului în limba română, conformă și intenției lui Plotin, care se referă în tratat la un raport de semnificare între evenimente și poziția astrelor, care este fie simultan, fie poziția astrelor precedă derularea evenimentelor.

[501] Terminologia plotiniană a mișcărilor celeste împarte mișcarea de revoluție a unui astru într-un semicerc al urcării și altul al coborârii. Sursa terminologică poate fi găsită în S. Empiricus, *Adversus mathematicos*, V, 14-15. Terminologia greacă a astrologiei se păstrează, trecând prin filosofia arabă, până la autori din secolul al XIII-lea (cf., de exemplu, Albert cel Mare, *Despre destin*, trad. de C. Todericiu, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001, art.4, pp. 48-49).

[502] Fragmentul care urmează în edițiile lui E. Bréhier și G. Faggin este așezat în *editio minor* (pregătită de P. Henry și H.R. Schwitzer) în § 12, rândurile 12-32. Am urmat opțiunea celei din urmă ediții.

[503] Este posibil ca acesta să fie unul dintre pasajele sursă ale unui celebru text augustinian (cf. Sf. Augustin, *Confesiuni*, XIII, 15), unde interpretarea cerului drept spațiu semnificant devine concurent al Scripturii, cu diferența că prezența cerului cu valoare intermediară între Dumnezeu și creația sublunară este interpretată de filosof ca un semn al căderii care anunță Apocalipsa, punându-l în relație cu un vers al profetului Isaia (34, 4). Interpretarea este exemplară pentru modul în care gândirea greacă a intrat în procesul lent și tensionat de asimilare a ei în cultura medievală timpurie.

[504] Vom traduce acelaşi verb în cele de mai jos când prin *a prevesti*, când prin *a semnifica* sau *a indica* (vezi şi nota 500), precizând faptul ca înţelegem din textul lui Plotin că raportul dintre astre şi lumea sublunară este un raport de semnificare sincronă sau diacronă: când expresia desemnează raportul logic, vom folosi verbul a *semnifica* sau *a indica*, iar când centrul de greutatea al desemnării se deplasează spre sensul temporal, vom folosi verbul *a prevesti*.
[505] Sintagma este socotită de provenienţă stoică şi a fost inserată de H. Arnim în *SVF*, II, 543.
[506] Cf. tratatul *Despre ce sunt şi de unde provin relele* (*Enneade*, I, 8, 12).
[507] Cf. Platon, *Republica*, 616c.
[508] Cf. Platon, *Timaios*, 41c-e si 69c-d.
[509] Cf. Platon, *Republica*, 617e.
[510] Cf. Platon, *Theaithetos*, 176a, *Phaidon*, 67 b-c.
[511] Cf. Platon, *Symposion*, 202 d.
[512] Cf. Aristotel, *Fizica*, 194b 13-15. Pasajul aristotelic se referă la colaborarea dintre cauzele sublunare şi cele celeste în alcătuirea unui vieţuitor, temă reluată de filosof în *Despre generarea animalelor*, II, 736b 24 sqq.
[513] Temenul de *logos*, folosit în text, are sensul de raţiune generativă sau seminală. Întrucât Plotin însuşi îl mai foloseşte cu acest sens, dar foloseşte pentru el expresia *logos spermatikos* (raţiune seminală) am optat pentru traducerea în formă completă a expresiei şi în acest pasaj (cf. *Enneade*, III, 1, 7, pentru folosirea termenului în formula extinsă).
[514] Pasajul care continuă până la sfârşitul paragrafului este aşezat de alte ediţii la § 5 (cf. nota aferentă paragrafului indicat).
[515] Cf Platon, *Phaidros*, 246a sqq.
[516] Cf. Aristotel, *Metafizica*, XII, 10, 1075a 11-13.
[517] Cf. Platon, *Phaidros*, 246e.
[518] Cf. Platon, *Republica*, 617d-e, 620 d-e.
[519] Cf. Platon, *Republica*, X, 617c-d.
[520] Cf. şi *Enneade*, IV 4, 40.
[521] Analogia dintre părţile corpului şi părţile lumii este lansată de Platon în *Timaios*, 44b, unde ea este o subtilă subliniere a imperfecţiunii corpului raportat la perfecţiunea universului, deoarece această calitate a corpului este dovedită de prezenţa tuturor organelor care completează sfericitatea craniului, interpretate ca semne ale nevoii unei legături cu mediul extern de care capul are nevoie pentru a supravieţui în lume, spre deosebire de universul lipsit de mediu extern. Tema a fost transmisă evului mediu de un tratat apocrif, atribuit Venerabilului Beda, redactat probabil în secolul al IX-lea (cf. Pseudo-Beda Venerabilis, *De mundi caelestis terrestrisque liber*, în PL, vol. XC, col. 902).
[522] Argumentul reia formularea lui Aristotel, în *Despre suflet*, I, 1, 403a 11.
[523] Cf. tratatul I, 1, scris imediat după cel de faţă.
[524] Pentru dezvoltarea temei plotiniene a raportului dintre suflet şi lume, cf. şi *Enneada*, VI, 7, 1.

[525] În terminologia plotiniană, termenul are semnificația celui de-al doilea nivel al ierarhiei și al conținuturilor sale inteligibile. Termenul a fost preluat de Sf. Augustin, care a definit persoana hristică în analogie cu terminologia plotiniană ca *ars patris* (Cf. Sf. Augustin, *De trinitate*, VI, 10). Terminologia ajunge convențională în tradiția augustiniană medievală, fiind reluată între alții, de Sf. Bonaventura (cf. Sf. Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, § 20, Editura Charmides, Bistrița, 1999, pp. 90-91).
[526] Tema reia o interogație a dialogului *Parmenide*, 132b-c, în care Platon examinase diferitele formule posibile ale teoriei participației obiectelor sensibile la cele inteligibile.
[527] Fără îndoială că originea doctrinei răului din acest pasaj are o proveniență stoică: el poate fi comparat cu un pasaj mai extins în *Enneada*, III, 2-3.
[528] Cf. Platon, *Timaios*, 92c 7.

Enneada II, 4 (12), Despre materie

[529] Teza are origine aristotelică (cf. *Fizica*, I, 9, 192a 31) anunțată de Platon în *Timaios*, 49a.
[530] Teza are origine stoică, cf. *SVF*, I, 85 și 87, II, 316.
[531] Cf. *SVF*, II, 309.
[532] Cf. Aristotel, *Metafizica*, VII, 10, 1036a 9-11: „*Materia însă este atât sensibilă cât și inteligibilă: cea sensibilă este de felul bronzului și a lemnului și orice materie mobilă, în timp ce materia inteligibilă se află în corpurile sensibile, dar nu luate ca sensibile, de exemplu corpurile matematice*" (trad. de Andrei Cornea, Editura Humanitas, 2001. Pentru problema materiei intelibile, cf. P. Aubenque, *La matière de l'intelligible. Sur deux allusions méconnues aux doctrines non-écrites de Platon*, în „*Revue philosophique de la France et de l'Etranger*", 2, 1982.
[533] Așa cum a anunțat în cele două paragrafe anterioare, Plotin dezvoltă în cele de mai jos o doctrină a materiei inteligibile, ceea ce a și făcut ca tradiția să oscileze între două denumiri date tratatului, anume *Despre materie* și *Despre cele două materii*. Pentru sensul doctrinei plotiniene a celor două materii, cf. J. M. Rist, *The Indefinite Dyiad and Intelligible Matter in Plotinus*, în „Classical Quarterly", 1962, pp. 99-107.
[534] Cf. *Enneade*, V, 9.
[535] Cf. Aristotel, *Metafizica*, V, 28, 1024b 8-9.
[536] Pasajul face trimitere la doctrina stoică, anunțată în §.1 al acestui tratat.
[537] Cf. Platon, *Sofistul*, 256c, dar și *Parmenide*, 146a, unde Platon stabilește distincția dintre identitate și alteritate ca pe un cuplu conceptual fundamental al ontologiei. Această referință demonstrează faptul că originea problemei materiei inteligibile se află în reforma teoriei ideilor operată de Platon în cele două dialoguri citate. Teza sincroniei mișcării și alterității a fost reluată de Aristotel, în *Fizica*, III, 2, 201b 19-28.

[538] Plotin reia teoria aristotelică a schimbării ca trecere de la o formă la alta (cf. Aristotel, *Fizica*, I, 7, 190b 20).
[539] Cf. Empedocle, *DK*, B1.
[540] Cf. Anaxagora, *DK*, B1.
[541] Plotin reia în acest fragment critica pe care Platon, în *Phaidon*, 97c sqq, o adresase deja opiniei lui Anaxagoras asupra naturii inteligenței.
[542] Din referința anterioară la filosofia presocratică putem bănui că Plotin îl are în vedere aici pe Anaximandru (cf. *DK*, B.1).
[543] Cf. Aristotel, *Fizica*, III, 5, 204a 8 sqq., pasajul care este probabil originea argumentului plotinian.
[544] Convingerile strict platoniciene conform cărora materia este o pasivitate pură în raport cu activitatea pură a formei îl determină pe Plotin să facă această afirmație. Aristotel prezintă, în filosofia sa practică, raționamente contrare celui prezent, afirmând faptul că materia conferă și ea, în unele cazuri, reguli formei: de exemplu, în insula Lesbos, pietrele de construcție silesc arhitecții să își modifice adesea planurile. Chiar dacă teoretic principiul formal este și aici decisiv, din punctul de vedere *materia primă* are de jucat un rol pe care Plotin îl neagă (cf. Aristotel, *Politica*, II, 16 etc.).
[545] Formula este atribuită lui Empedocle și este privită critic de Aristotel în *Despre suflet*, I, 2, 404b 11.
[546] Cf. Platon, *Timaios*, 52b.
[547] Expresia se referă la astre, al căror caracter prim a fost susținut în tratatul anterior. Tradiția neoplatoniciană a conservat semnificația expresiei, pe care o regăsim în terminologia cu care au fost transpuse în limba latină tratate ale neoplatonismului grec și arab (cf. de exemplu Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, trad. de Al. Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002, prop. 30, pp. 18-19).
[548] Cf. Aristotel, *Fizica*, IV, 7, 214a 13, pasaj în care Aristotel enunță unul dintre sensurile comune ale termenului „vid".

Enneada II, 5 (25), Despre a fi în potență și în act

[549] Cf. Aristotel, *Fizica*, III, 1, 201a 30.
[550] Materia care era în potență poate să continue să subziste în act, ca arama în statuie, sau poate să se preschimbe integral în altceva, cum se întâmpla în cursul trecerii unui element în altul. Cf. și *Enneade*, II, 4, 6, 12-13.
[551] Este cazul elementelor, care se preschimbă complet în cursul trecerii de la o formă la alta.
[552] E vorba de potența înțeleasă ca habitudine (ἕξις), așa cum se va vedea mai jos. În teoria aristotelică despre suflet, habitudinea este la mijloc între simpla potență pentru o știință, care se găsește în sufletul încă ignorant, și actul deplin de exercitare a unei științe învățate. Habitudinea este, deci, o stare permanentă a sufletului care a deprins deja știința și care o poate utiliza după voie, deși nu o utilizează pe moment (cf. Aristotel, *Despre suflet*, II, 417a 22-30).

[553] Afirmația nu contrazice capitolele tratatului II, 4 al *Enneadelor*, care se referă la materia inteligibilă, deoarece acesta nu este o materie în sensul strict al termenului (cf. II, 4, 15). Ceea ce Plotin neagă aici este existența în domeniul inteligibil a unei materii-substrat al schimbării. El nu contestă, însă, așa cum se va vedea mai jos, existența inteligibilă a unui corespondent al materiei. Dar, ca și în tratatul II, 4, această evasimaterie este o formă, comparabilă sufletului, care e receptaculul ideilor.

[554] Cf. Aristotel, *De caelo*, I, 3, 269b 29-31 și 270b 1-3 și Atticus, *Fr.*, V, 66-69, Baudry, în Eusebius, *Praep. evang.*, XV, 7, 7, p. 806a. Cu toate acestea, Aristotel nu spune nicăieri că chintesența nu are materie. După Stagirit, forma eterului, care, după pământ, apa, aer și foc, reprezintă al cincilea element, este imuabilă, întrucât materia sa este în potență numai pentru mișcarea circulară.

[555] Este vorba de natura inteligentă divină; cf. Platon, *Timaios*, 52b 7, dar și Aristotel, *Metafizica*, XII, 7, 1072b 14-18.

[556] Cf. Platon, *Phaidros*, 245c 9.

[557] Întrebarea despre actul materiei nu apare la Aristotel, ci doar la comentatorii săi. Cf. Alexandru din Afrodisia, *In Metaph.*, 304.

[558] Cf. Platon, *Sofistul*, 256d 5-6. Mișcarea, ca și repausul, identitatea sau diferența, este o neființă relativă, întrucât e ceva diferit de ființa însăși, fără a fi o neființă absolută.

[559] Cf. Platon, *Republica*, 382a 4; *Sofistul*, 254d 1. La Plotin s-ar parea că întâlnim o tripartiție ontologică: existentul veritabil, care este inteligibilul, cele care nu există cu adevarat, adică realitățile sensibile, și veritabilul nonexistent, care ar fi materia. Ar trebui adăugat aici și nonexistentul care este dincolo de ființă, adică principiul inteligibilului, care este unul sau binele.

Enneada II, 6 (17), Despre substanță, sau despre calitate

[560] Cf. Platon, *Sofistul*, 254d-255a și 237d 3.

[561] Începutul capitolului combate aplicarea categoriilor la lumea inteligibilă și arată că ele nu sunt de găsit decât în lumea sensibilă. Acesta era de fapt punctul de vedere al stoicilor, pentru care studiul categoriilor era un capitol al fizicii, lucru cu care Plotin este de acord.

[562] Cf. Aristotel, *Metafizica*, I, 9, 990b 34-991a 1.

[563] Este vorba de o distincție aristotelică între două tipuri de calități: cele care sunt diferențe constitutive ale substanței și cele care sunt doar proprietăți ale ei (cf. *Metafizica*, V, 14, 1020a 33-b 3). Primele se mai numesc și diferențe specifice, deoarece, adăugate la un gen, dau naștere unei specii. Ultimele sunt afectări pasagere, a căror absență nu compromite existența substanței. Impedimentul acestei clasificări se vede imediat: vor exista calități care, deși luate în sine sunt identice, au o natură diferită în funcție de substanțele cărora le sunt atribuite: de pildă, albeața, care pentru zăpadă, sau pentru ceruză este o calitate esențială, iar pentru om, una accidentală.

[564] Cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 4, 1096b 23.
[565] Este prima soluție a impasului: ar trebui recunoscute drept calități numai proprietățile accidentale ale substanței. Ea va fi, însă, depășită pe parcurs.
[566] Este a doua posibilă soluție a problemei, la care se va opri și Simplicius (*In Categ.*, 276, 35, ed. Berlin), după care avem de-a face în ambele situații cu niște calități, dar principiul calităților esențiale se găsește în rațiunile formative ale substanțelor cărora le aparțin. Din acest motiv esența lor este exprimabilă prin calități, deși nu calitățile ca atare creează specia, așa cum crezuse Aristotel.
[567] Am optat pentru termenul *cviditate*, forjat după latinescul *quidditas*, care desemna esența unui lucru. Aristotel, care stă la originea conceptului, folosește τὸ τι ἔστι sau τὸ τι ἦν εἶναι. Pe de altă parte, eroarea de a confunda esența cu calitatea era denunțată deja de Platon (*Scrisoarea* a VII-a, 343c).
[568] Cf. *Enneade*, V, 2, 2, 2-3.
[569] A sursei sale, adică a unului-bine.
[570] În raport cu principiul absolut prim, care este simplu, inteligibilul este multiplu și, prin urmare, mai puțin perfect. Cf. și Proclus, *Elem. theol.*, 2, după care tot ceea ce sporește în raport cu unul primordial nu mai este unu, fiind astfel lipsit de perfecțiunea absolută a acestuia; ca și *Theol. plat.*, II, 2, p. 23, 9-12, H.D. Saffrey, L.G. Westerink: „Prin urmare, cauza a tot ce există este deasupra ființei în întregul său și separată de totalitatea ființei, neavând nici ființă, nici adaos. Căci acest fel de adaos este o diminuare a simplității și a unului".
[571] Cf. Aristotel, *Metafizica*, VII, 3, 1029a 29-30; Sextus Empiricus, *Schițe pyrrhoniene*, III, 39.
[572] Cf. Aristotel, *Categorii*, 8, 10a 14-16, unde figura geometrică a unui lucru figurează printre calități. Pentru Plotin, însă, acest caracter nu trebuie să afecteze statutul ontologic al figurilor geometrice, care, în sine, sunt substanțe, într-o buna tradiție platonistă.
[573] Adică ceea ce este propriu unui anumit individual.

EnneadaII, 7 (37), Despre amestecul total

[574] Teoria amestecului total aparține stoicilor. Cf. *VSF*, I, 102 și 471.
[575] Cf. Anaxagora, *fr.* 59 A 54, Diels-Kranz și Democrit, *fr.* 68 A 64, Diels-Kranz, în Alexandru din Afrodisia, *De mixt.*, II, 214.18, Bruns.
[576] Ideea după care amestecul corpurilor s-ar face prin simpla juxtapunere a părților lor este respinsă și de Aristotel în *De gener. et corr.*, I, 10.
[577] Este teoria peripateticienilor. Vezi și Galen, *In Hippocr. de nat. hom.*, I, vol. XV, 32, Müller în Arnim, *VSF*, II, 463. Argumentele împotriva doctrinei stoice despre amestec sunt luate de Plotin din două tratate ale lui

Alexandru din Afrodisia, şi anume *De mixtione* şi *Quaestiones et solutiones*.
[578] Primul contraargument al peripateticilor contra teoriei amestecului total.
[579] Al doilea contraargument al peripateticilor. Primele două contraargumente se regăsesc la Alexandru din Afrodisia, *De mixt.*, 219, 32 sqq. şi 221, 25-222, 26, respectiv *De mixt.*, 220, 3 sqq, Bruns.
[580] Al treilea argument, care nu apare la Alexandru din Afrodisia.
[581] Este răspunsul stoicilor la primul contraargument.
[582] O replică la primul răspuns.
[583] Este vorba de stoici.
[584] Răspunsurile stoicilor la primele două contraargumente ale peripateticilor nu sunt menţionate de Alexandru din Afrodisia, ceea ce arată că Plotin nu s-a servit exclusiv de lucrările acestuia în scrierea tratatului. Pentru detalii în privinţa dezbaterilor din jurul problemei amestecului, cf. Sextus Empiricus, *Schiţe pyrrhoniene* III, 8.
[585] Replică la al treilea răspuns. Urmează o contrareplică.
[586] Răspunsul stoic la al treilea contraargument. Urmează replica peripatetică.
[587] Cf. Alexandru din Afrodisia, *De mixt.*, 220, 14, Bruns şi *Quaest. et sol.*, II, 12, p. 57.22, Bruns.
[588] Este un fapt paradoxal pe care stoicii îl admiteau ca atare: cf. Arnim, *VSF*, II, 480.
[589] Exemplul apei care curge prin lână apare şi la Platon, *Banchetul*, 175d 6.
[590] Prima obiecţie adusă de Plotin teoriei peripateticilor.
[591] În acest punct teza expusă diferă de cea a stoicilor.
[592] A doua obiecţie a lui Plotin adusă teoriei peripateticilor.
[593] Cel vizat de obiecţia lui Plotin este Alexandru din Afrodisia. Dupa el, ceea ce împiedică amestecul anumitor corpuri nu este atât impenetrabilitatea materiei, cât calităţile lor, cum se întâmplă, de pildă, cu apa şi uleiul (cf. *De mixt.*, 228.35 sqq., Bruns). Plotin se foloseşte de această idee pentru a arăta că, până şi după peripatetici, materia nu se opune amestecului.
[594] Cf. *Enneade*, V, 3, 3, 41-42.

Enneada II, 8 (35), Despre văz, sau de ce <obiectele> îndepărtate par mici

[595] Întrebarea tratatului nu vizează problema generală a percepţiei vizuale a mărimilor, ce face ca, o dată cu distanţa, obiectele să fie percepute ca tot mai mici, ci o chestiune mult mai precisă: pentru ce, dincolo de o anumită distanţă, această micşorare optică a obiectelor nu mai e percepută ca atare şi astfel nici depărtarea uriaşă care le separă de noi. Este vorba de obiecte

precum astrele, sau bolta cerească. Cf. şi Aristotel, *Despre suflet*, III, 3, 428b; cf. şi Gallen, *De Hippocr. et Plat. plac.*, 615 sqq., Müller.

[596] Este prima soluţie, cea dată de stoici fenomenului, din cele cinci pe care Plotin le va enumera în continuare. Dar ea este expusă incomplet. Cf. şi Seneca, *Quaest. nat.*, I, 3, 10. Vezi şi Chalcidius, *Ad Tim.*, 237, ca şi Vasile cel Mare, *Hex.*, VI, 9. După stoici, privirea, care ar fi o emanaţie materială ce provine din ochi, nu poate să se întindă la o aşa de mare distanţă cum este cea la care se află soarele.

[597] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, II, 12, 424a 16-20. Este cea de-a doua posibilă soluţie a problemei.

[598] Este soluţia epicuree. Cf. Gallen, *De Hippocr. et Plat. placit.*, 615, 15, Müller.

[599] A patra soluţie porneşte de la distincţia aristotelică dintre sensibilul propriu, sensibilul comun şi sensibilul accidental (cf. *Despre suflet*, II, 6, 418a 6-9). Dar la Aristotel mărimea nu apare ca un sensibil accidental, ci ca unul comun.

[600] Urmează o digresiune care încearcă să lămurească natura accidentală a mărimii în cazul auzului. Ea dovedeşte că Plotin avea în faţă textul unui exeget al lui Aristotel. De altfel, remarca privind mărimea inerentă sunetului se găseşte abia la comentatorii lui Aristotel.

[601] Exemplul apare şi la Vasile cel Mare, *Hex.*, Hom., VI, 8, 9.

[602] Este cea de-a cincea soluţie, cea geometrică, pe care Plotin o respinge.

[603] Pasajul la care trimite Plotin nu figurează în *Enneade*. S-ar putea, însă, ca referinţa lui Plotin să o constituie textele altor comentatori, diferite de cele de care dispunea.

Enneada II, 9 (33), Contra gnosticilor

[604] Acest tratat este în realitate ultima parte, foarte întinsă, a unei unice lucrări plotiniene, pe care Porfir, în ediţia sa, a împărţit-o în patru tratate distribuite în *Enneade* diferite: III, 8 (*Despre natură, despre contemplaţie şi despre unu*); V, 8 (*Despre frumosul inteligibil*); V, 5 (*Despre faptul că inteligibilele nu se află în afara inteligenţei şi despre bine*) şi, în fine, II, 9. Cât priveşte titlul tratatului, Porfir însuşi nu pare hotărât: în *Viaţa lui Plotin*, paragraful 16, când ni se prezintă ordinea cronologică a scrierilor plotiniene, numele sub care apare acesta este *Contra gnosticilor*, pe când în paragraful 24, unde este expusă structura *Enneadelor*, titlul este diferit (*Contra celor care spun că creatorul lumii este rău şi că lumea este rea*).

[605] Cf. *Enneade*, V, 5, 13, 33-36, care, cum am arătat în nota de mai sus, precede în ordine cronologică actualul tratat *Contra gnosticilor*.

[606] Cf. Plotin, *Enneade*, V, 1 şi 2.

[607] Despre inexistenţa potenţei în domeniul inteligibil, unde totul este în act, cf. *Enneade*, II, 5, 3.

[608] Această doctrină exista şi în tradiţia platonică anterioară: vezi Platon, *Timaios*, 39e şi comentariile (Proclus, *Comm. In Tim.*, III, 288A, p. 103, 18 sqq. Diehl, care îi atribuie lui Amelius, asistentul lui Plotin, distincţia între trei inteligenţe: cea care există, cea care posedă şi cea care vede; *ibidem*, III, 268A-B, p. 103, 28 sqq. Diehl, în Numenius, *Test.*, 25 Leemans, *fr.* 22, Des Places). După Numenius din Apameea, ar exista două inteligenţe divine, una ce corespunde demiurgului din *Timaios* şi care reprezintă binele, iar a doua, anterioară şi paradigmatică, la care cea dintâi participă şi care reprezintă ideea binelui, despre care ni se vorbeşte în *Republica* (cf. Numenius, *Fr.* 29, Leemans; Eusebiu, *Praep. ev.*, XI, 22, 10, t. II, p. 51.8-9, Mras).

[609] Teza are origine aristotelică: în tratatul *Despre suflet*, III, 5, 430a 5, Aristotel susţine identitatea dintre intelect şi obiectul inteligibil. Teza aristotelică a fost preluată de Plotin şi folosită pentru a explica raportul dintre unu şi multiplu şi trecerea pe care ipostaza inteligenţei o face între cele două tipuri de realităţi (cf. P. Hadot, *La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet*, în *Corps et âme – sur le De anima d'Aristote*, ed. P. Aubenque, edit. J.Vrin., Paris, 1996, pp. 367 sqq.

[610] Adică în inteligenţa divină, care este, înainte de orice, gândire.

[611] Despre natura şi numărul ipostazelor, cf. *Enneade*, V, 1 şi 2.

[612] Afirmaţie esenţială pentru gândirea lui Plotin; cf. şi *Enneade*, IV, 8, 8, 2-3.

[613] Este vorba de sufletul lumii.

[614] Adică sufletul lumii.

[615] Cf. şi Platon, *Phaidon*, 78c.

[616] Cf. Irenaeus, *Adv. haer.*, I, 4, 1, 480A-481A.

[617] Cf. Platon, *Phaidros*, 246c 2.

[618] Cf. şi *infra*, II, 9, 11-21 şi Clement Alexandrinul, *Strom.*, V, 11, 75, 3 (II, 376, 22-24) şi IV, 13, 90, 1 (II, 287, 23-25).

[619] Cf. Platon, *Phaidon*, 81a.

[620] Cf. C. Schmidt, *Unbekanntes altgnostisches Werk*, p. 352, 9, în *Koptisch-Gnostische Schriften*, I, Leipzig, 1905; C. A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus*, Cambridge, 1933. Vezi şi Porfir, *Viaţa lui Plotin*, 16, pentru Nicotheos, care apare şi în respectivul tratat copt.

[621] Raţiunea sau cuvântul lumii, care pare să fie totodată modelul cosmosului şi ţelul mântuirii. Cf. Irenaeus, *Adv. haer.*, I, 24, 3.

[622] Multiplicarea ipostazelor este caracteristică mitologiei gnostice. „Amprentele" trebuie să fi fost caracterele gravate pe o sfera magică la Atena (cf. A. Delatte, *Etudes sur la magie grecque: I. Sphère magique du Musée d'Athènes. în Bulletin de Correspondance Hellénique*, Paris, 1913, p. 273.) şi din care *Pistis Sophia* face atât nişte emanaţii divine (cf. şi Irenaeus, *Adv. haer.*, I, 24, 3), câi şi sigiliile cu care sufletul se identifică în faţa puterilor cereşti.

[623] Cf. Platon, *Republica*, 514a sqq.

[624] Cf. Platon, *Phaidros*, 111d sqq. Cf. şi Plotin, *Enneade*, IV, 3, 9.

[625] Cf. şi *Enneade*, III, 9, 1, 23-25, ca şi Numenius, *Test.*, 25 în Proclus, *In Tim.*, 268a, t. III, p. 103, 28-32, Diehl.

[626] Cf. Platon, *Timaios*, 39e 7-9.
[627] Cf. *supra*. II, 9, 3, 11-12.
[628] Este punctul esențial care deosebește elenismul de iudaism și creștinism; cf. și *Enneade*. II, 1.
[629] Cf. Platon, *Legile*, 828d 4-5.
[630] Cf. Platon, *Phaidros*. 67d 1-2.
[631] Cf. Platon, *Timaios*, 36d 9-e 1.
[632] Cf. Platon, *Timaios*, 37c 6-7.
[633] Tot finalul acestui paragraf, ca și paragrafele următoare, are ca fundal teologia și teodiceea stoice, din care vom găsi expuneri mai bogate și detaliate în primele trei tratate ale din *Enneada* a III-a.
[634] În ciuda recomandării prezente, Plotin formulează rezerve la adresa sinuciderii în *Enneade*, I, 9 (16), 1.
[635] Compară cu Plotin, *Enneade*, III, 2, 8 și 15.
[636] După Harder, ar fi vorba de Teognis. După Henry-Schwyzer, referința este necunoscută.
[637] Cf. Platon, *Phaidros*, 246 e.
[638] Cf. și Irenaeus, *Adv. haer.*, II 30, 2. 816A și II. 30, 8. 821c.
[639] Cf. și Platon, *Republica*, IV, 426 d 8-e 1.
[640] Influențați de doctrina gnostică.
[641] Cf. Porfir, *Viața lui Plotin*, 16, unde se vede cum Plotin le-a încredințat lui Amelius și Porfir sarcina examinării în detaliu a doctrinelor și scrierilor gnostice.
[642] Cf. Irenaeus, *Adv. haer.*, I, 4, 1, 480A și I, 7, 1, 512B.
[643] Cf. Tatian, *Oratio ad Graec.*, 13, p. 14. 22 și Irenaeus, *Adv. haer.*, I, 4, 1. 480a și I, 7, 1, 512b. Critica lui Plotin pare să trimită la un mit gnostic cunoscut de moderni în forma pe care a primit-o la Valentinus: Mama, Sophia-Achamot, generată în urma unui complicat șir de evenimente care au urmat căderii Sophiei superioare, și emanația ei, Demiurgul, creatorul inferior și ignorant al universului material, sunt figuri valentiniene. Valentinus fusese la Roma și prezența valentinienilor în vremea lui Plotin nu pare o imposibilitate. Dar mărturia lui Porfir, din *Viața lui Plotin*, 16, sugerează că gnosticii din cercul lui Plotin aparțineau mai degrabă unui grup mai vechi, sethienii sau arhonticii, legați de ofiți sau de barbelognostici. Ei își spuneau, probabil, pur si simplu „gnostici". Cum, însă, sectele gnostice împrumutau liber unele de la altele, biblioteca, după toate probabilitățile, sethiană, descoperita la Nag Hamadi, cuprinde unele tratate valentiniene.
[644] Cf. si Porfir. *Viata lui Plotin*, 1.8.
[645] Cf. *supra*, II, 9, 4. 13-14.
[646] Cf. Irenaeus, *Adv. haer.*, I, 29; Clement Alexandrinul, *Strom.*, IV, 13.80.

[647] Origene, *Adv. Cels.*, VI, 31.
[648] Cf. Pindar, *Olimpice*, I, 48-49.
[649] Cf. şi *Enneade*, II, 3, unde Plotin vorbeşte despre influenţa care trebuie atribuită astrelor.
[650] Din acest pasaj şi din cele care urmează rezultă că gnosticii practicau două forme de magie: conjurarea puterilor cereşti (Plotin însuşi fiind victima acestei forme de magie, cum rezultă din *Viaţa lui Plotin*, 10) şi exorcizarea demonilor.
[651] Unirea dintre încredere şi circumspecţie este una dintre temele moralei lui Epictet (*Convorbiri*, II, 1).
[652] Este o clasificare banală, care apare o dată cu Chrysipp.
[653] Cf. Plotin, *Enneade*, I, 8, 1.
[654] Este vorba de cea gnostică.
[655] Cf. Plotin, *Enneade*, I, 6; 1, 7; III, 2.
[656] Cf. Platon, *Theaitetos*, 176b.
[657] Cf. Arnim, *VSF*, III, 860.
[658] Este vorba de sufletul lumii.
[659] Cf. *supra*, II, 9, 3. 19-20.
[660] Problema prezenţei naturii inteligibile în cea sensibilă formează proiectul *Enneadei* a VI-a, 4 şi 5.
[661] Acelaşi reproş apare în *Enneade*, III, 2.
[662] Cf. Platon, *Phaidros*, 251c.
[663] Cf. Platon, *Phaidros*, 251a 2-3.
[664] Aluzie la *Phaidon*, 65a 10; 66b.
[665] Cf. Platon, *Timaios*, 36d 9-e 1.
[666] Aceeaşi idee la Platon, *Phaidros*, 247a 7 şi *Timaios*, 29e 1-2.
[667] Cf. Platon, *Banchetul*, 211c 4-8.
[668] Cf. Platon, *Banchetul*, 218e 2. Frumuseţea inteligibilă face de altfel obiectul tratatului 8 din *Enneada* a V-a.Termenul ἀμέχανον însoţeşte conceptul frumosului inteligibil şi în *Enneade*, I, 6 (1), 8, în primele două fraze, unde realizează o opoziţie cu μέχανον şi înseamnă „nemediat, fără vicleşug, cu caracter direct".
[669] Cf. şi *Enneade*, IV, 3, 6, unde sufletul universal este numit „frate cu al nostru", sau IV, 3, 8, unde toate sufletele formează un ansamblu sistematic.
[670] Literal, „cu gura nebunească", cf. Heraclit, *fr.* B 92, *DK*.
[671] Cf. Platon, *Timaios*, 43b 7-c 1, care vorbeşte în aceiaşi termeni de primul contact al sufletului cu lumea sensibilă.
[672] Cf. Platon, *Phaidros*, 246b 6; ideea revine la Plotin: cf. *Enneade*, III, 2, 4; III, 4, 2; IV, 3, 1 si 7; V, 1, 2.
[673] Cf. Platon, *Phaidros*, 68c 1.
[674] Despre concepţia lui Plotin despre moarte, cf. J. Pépin, *La dernière parole de Plotin*, în Porphyre, *La vie de Plotin*, II. Vrin. Paris, 1992, pp. 355-383.

Colecţia *Cogito* a Editurii IRI urmăreşte publicarea în limba română a celor mai semnificative texte ale filosofiei clasice

În colecţia *Cogito* au apărut:

I. Kant, *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisiuc, ediţie îngrijită de Ilie Pârvu;

I. Kant, *Critica raţiunii practice*, traducere, studiu introductiv, note şi indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar;

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan;

G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, traducere de Virgil Bogdan şi Constantin Floru;

René Descartes, *Principiile filosofiei*, traducere, studiu introductiv şi notă biografică de Ioan Deac;

Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ştefan Bezdechi, note şi indice alfabetic de Dan Bădărău;

Aristotel, *Poetica*, studiu introductiv, traducere şi comentarii de D.M. Pippidi, ed. a III-a, îngrijită de Stella Petecel;

Aristotel, *Organon*, I, traducere, studiu introductiv, introduceri şi note de Mircea Florian;

Aristotel, *Organon*, II, traducere, studiu introductiv, introduceri şi note de Mircea Florian;

Aristotel, *Etica Nicomahică*, introducere, traducere, comentarii şi index de Stella Petecel, ediţia a II-a;

Platon, *Dialoguri*, traducere de Cezar Papacostea;

Platon, *Scrisorile, Dialoguri suspecte, Dialoguri apocrife*, traducere, introducere şi note de Ştefan Bezdechi;

Platon, *Legile*, traducere de Elena Bezdechi, introducere şi traducerea Cărţii a XIII-a, Ştefan Bezdechi;

Aristotel, Plotin, Augustin, Ioan Filopon, Alkindi, Avicenna, Avencebrol, Averroes, Algazel, Albert cel Mare, Toma din Aquino, Siger din Brabant, Boetius din Dacia, Henri din Gand, *Despre eternitatea lumii*, împreună cu cele 219 teze ale lui Siger din Brabant şi Boetius din Dacia şi ale altora, condamnate în anul 1277 de episcopul Étienne Tempier al